

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участіи Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА
и Г. Г. КУЛЬМАНА.

Ближайшіе сотрудники: Н. С. АРСЕНЬЕВЪ, С. С. БЕЗОБРАЗОВЪ, прот. С. БУЛГАКОВЪ,
И. П. ДЕМИДОВЪ, Б. К. ЗАЙЦЕВЪ, Л. А. ЗАНДЕРЪ, В. В. ЗЫБКОВСКИЙ, А. В. ЕЛЬЧАНИ-
НОВЪ, П. К. ИВАНОВЪ, В. Н. ИЛЬИНЪ, Л. П. КАРСАВИНЪ, А. В. КАРТАШЕВЪ, Н. О. ЛОС-
СКИЙ, А. М. РЕМИЗОВЪ, П. Н. САВИЦКИЙ, П. П. СУВЧИНСКИЙ, Кн. Г. Н. ТРУБЕЦКОЙ,
Кн. Н. С. ТРУБЕЦКОЙ, Г. В. ФЛОРОВСКИЙ, С. Л. ФРАНКЪ, прот. С. ЧЕТВЕРИКОВЪ.

Адресъ редакціи и конторы :
Ю, BD. MONT-PARNASSE, PARIS (XV).

Цѣна 3-го номера: долл. 0,70.

Подписная цѣна — въ годъ долл. 2,25 (4 книги). Подписка принимается
въ конторѣ журнала.

№ 4.

ИЮНЬ - ИЮЛЬ 1926.

№ 4.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

	Стр.		Стр.
1. Прот. С. Булгаковъ. — Очерки ученія о Церкви	3	10. Проф. П. Глубоковский. — Хри- стіанское единеніе и богослов- ское просвѣщеніе въ православ- ной перспективѣ	139
2. Георгій В. Флоровскій. — Метафи- зическія предпосылки утопизма	27	11. С. Л. Франкъ. — Религія и Нау- ка въ современномъ сознаниі ..	145
3. П. Новгородцевъ. — Возстановле- ніе святынь	54	12. А. Ельчаниновъ. — Епископъ — Старецъ	157
4. В. И. Ильинъ. — Иночество и подвигъ	72	13. Н. К. — Свѣтлой памяти игу- менія Екаторины	166
5. Н. С. Арсеньевъ. — Пессимизмъ и мистика въ древней Греціи ..	88	14. Кн. Г. Н. Трубецкой. — Споръ о монархіи	172
6. Н. А. Бердяевъ. — Кошмаръ злого добра	103	15. Н. А. Бердяевъ. — Дневникъ фи- лософа	176
7. Объ умной или внутренней мо- литвѣ (изъ отцовъ Церкви) ..	117	16. Н. А. Бердяевъ. — Жозефъ де Местръ и масонство	183
8. П. Аршабо. — Философія дѣйствія ..	121	17. С. Л. Франкъ. — Новое изданіе Баадера	188
9. Б. П. Вышеславцевъ. — Два пути соціального движенія	127	18. С. Л. Франкъ. — Новокантіан- ская философія міеологии	190
		19. Библиографія	192
		20. Русская религіозная библиотека при методистской миссіи въ Прагѣ	194

Le Gérant: Vicomte Hotman de Villiers

Библиотека "Руниверс"

ОЧЕРКИ УЧЕНИЯ О ЦЕРКВИ.

3) Церковь и «инославие».

Церковь есть благодатная жизнь въ Духъ Св., и благодатная жизнь есть спасеніе. Повтому нѣтъ и не можетъ быть ни раздѣленія, ни противопоставленія Церкви и спасенія: внѣ Церкви нѣтъ и спасенія, ибо жизнь въ Церкви и есть спасеніе. *Extra ecclesiam nulla salus*. Это есть истина самоочевидная, вытекающая изъ самого существа Церкви. И какъ единъ Духъ Св., и едина благодатная жизнь, такъ едина и Церковь, почему является, конечно, недоразумѣніемъ говорить о раздѣленіи или соединеніи «церквей». Едина Церковь не можетъ ни раздѣляться, ни соединяться, ибо внѣ себя она ничего не знаетъ. И Господь говорилъ всегда о созданіи Церкви *ἐκκλησίαν* (Мѡ. 16, 8). Единство Церкви съ очевидностью явствуетъ изъ всего ученія о ней, какъ Тѣлѣ Христовомъ, Невѣстѣ Христовой, новой благодатной жизни, и это сознаніе съ полной ясностью выражено въ церковномъ преданіи (св. Игнатій Богоносецъ, св. Ириней, св. Кипріанъ, бл. Августинъ, бл. Феодоритъ, бл. Иеронимъ и др.)*).

Насколько Церкви противостоитъ не-Церковь, чуждый языческій міръ, вообще «міръ сей», вопросъ трудностей не представляетъ, грани рѣзко начертаны, нѣтъ общенія между Христомъ и вѣларомъ. Однано уже и въ язычествѣ приходится различать предавшихъ себя всякому непотребству (Рим. 1: 22-32) отъ дѣлающихъ доброе (Рим. 2:10). (Ср. Д. Ап. 10: 34-35). Объ этомъ различеніи свидѣлствуетъ Церковь, которая изображенія древнихъ праведниковъ-мудрецовъ помѣщаетъ въ притворѣ храма, тѣмъ свидѣтельствуя, что они являются, по слову св. Іустина Философа и Климентя Александрійскаго «христіанами до Христа». Вообще судьба *всего* внѣхристіанскаго міра есть неоткрытая тайна, которая пріоткрывается въ ученіи Церкви о проповѣди Христа во адѣ (1 Петр. 3: 19-20). Гораздо труднѣе и запутаннѣе представ-

*) Ср. Макарій. Правосл. богосл. II. 208-11.

ляется вопросъ объ единствѣ Церкви, когда онъ переносится внутрь самого христіанства. Дѣло въ томъ, что не было, кажется, времени, когда бы не существовали въ церкви внутреннія нестроенія, приводившія къ образованію ересей и расколовъ, начиная уже съ апостольскихъ временъ (Симонъ волхвъ, николаиты). Церковь отрицалась и ихъ изъ себя извергала, по заповѣди Господа: еще и Церковь преслушаетъ, да будетъ тебѣ яко *богослужитель* язычникъ и мытарь (Мѡ. 18: 17). Однако это яко язычникъ, хотя и выражаетъ *практическое* отношеніе къ упорствующимъ въ своемъ заблужденіи, но не *отожествляетъ* ихъ съ язычниками, отъ которыхъ они во всякомъ случаѣ отличаются и въ лучшую сторону, какъ озаренные свѣтомъ Христовымъ, и въ худшую, какъ отъ единства вѣры отпадшіе, чего нельзя, конечно, сказать объ язычникахъ.

Лжеученія церковныя, ереси и расколы, отличаются отъ прямого отступничества отъ Христа или богоборчества, поскольку они питаются *ревностью* о церковной истинѣ, но къ ней незамѣтно для нихъ приражается ложь, своеволие, своемысліе. Есть законная, здоровая, неустранная степень своемыслія въ христіанствѣ, о которой говорится апостоломъ: подобаетъ и ересямъ — разномысліямъ, своемысліямъ — быти между вами, да откроются между вами искуси́ишіе (Кор. 11: 19). Это есть проявленіе христіанской свободы сыновъ Божіихъ, ибо христіане не рабы, но сыны (Гал. 4: 6-7). И во всѣ времена исторіи Церкви бывали такія раздѣленія, богословскія школы, разномыслія, которыя оказывались благотѣльны для жизни церковной, и ихъ авторитарное подавленіе — прежде какъ и теперь — означало бы нехристіанское порабощеніе. Здѣсь всегда остерегающе зоветъ насъ заповѣдь христіанской свободы, изрѣченная апостоломъ языковъ: «итакъ, стойте въ свободѣ, которую даровалъ намъ Христосъ и не подвергайтесь опять игу рабства... къ свободѣ призваны вы, братья» (Гал. 5: 1, 13). Лишь послѣ прямого осужденія компетентной церковной властью еретичествующіе отпадаютъ отъ единства церковнаго, между нимъ и Церковью происходитъ раздѣленіе — *airesis*; и тогда вѣрность Церкви требуетъ блости установленныя грани и не мирится съ тѣмъ, которые въ какомъ бы то ни было смыслѣ являются отторгнутыми отъ единства церковнаго и врагами Церкви. Любовь есть и ревность, нѣтъ любви не ревнующей. Поэтому догматическія распри всегда до глубины потрясали церковную жизнь.

Въ этомъ смыслѣ надо понимать и многочисленныя каноническія опредѣленія по отношенію къ еретикамъ, сохраняющія силу церковнаго закона и до нашихъ дней. Не всѣ знаютъ эти каноны и отдаютъ себѣ отчетъ въ той степени церковной ревности, которая въ нихъ проявляется. Общая задача этихъ церковныхъ постановленийъ есть охраненіе стада церковнаго отъ еретиковъ и раскольниковъ. Уже т. наз. апостольскія правила опредѣляютъ общія основанія отношеній къ отпавшимъ отъ общенія церковнаго. *Правило 10*: еще кто съ отлученнымъ отъ общенія церковнаго помолится, хотя бы то было въ домѣ (т. е. не только въ Церкви): таковой да будетъ

отлучень. *Прав. 11*: Аще кто принадлежа ко клиру съ изверженнымъ отъ клира молиться будетъ: да будетъ извержень и самъ. *Прав. 45*. Епископъ или пресвитеръ или діаконъ, съ еретиками молившийся токмо, да будетъ отлучень. Аще же позволить имъ дѣйствовать что-либо яко служителямъ церкви, да будетъ извержень. *Лаодикійскаго собора правило 6*: не попускати еретикамъ, коснѣющимъ въ ереси, входить въ домъ Божій. *Правило 33*: не подобаетъ молиться съ еретикомъ или отщепенцемъ. *Правило 9 Тимовей*, еп. Александрійскаго. *Вопросъ*. Долженъ-ли священнослужитель молиться въ присутствіи аrianъ или другихъ еретиковъ или будетъ-ли то ни мало не во вредъ ему, когда при нихъ совершаетъ онъ свою молитву или священнодѣйствіе? *Отвѣтъ*: Въ божественной литургіи діаконъ предъ временемъ цѣлованія возглашаетъ: не приемлемые къ общенію изыдите. Посему таковые не должны присутствовать, аще не обѣщаются покаяться и оставить ересь. *72 правило УІ всел. собора* воспрещаетъ и смѣшанные браки съ еретиками: «недостойтъ мужу православиному съ женой еретичкою бракомъ совокуплятися, ни православной женѣ съ мужемъ еретикомъ сочетатися. Аще же усмотрѣно будетъ иѣчто таковое, содѣланное кѣмъ-либо: бракъ почитати не твердымъ, и незаконное сожитіе расторгати. Ибо не подобаетъ смѣшивати несмѣшаемое, ниже совокупляти съ овцею волка, и съ частію Христовой жребій грѣшниковъ. Аще же кто постаиовленное нами преступить: да будетъ отлучень (ср. 14 прав. IV всел. соб., лаодик. соб. прав. 10, кареог. соб. прав. 2).

Итакъ, Церковь возбраняетъ молитвенное общеніе между православными и не-православными и не оставляетъ здѣсь мѣста безразличію, почитая, что «безразличіе — причина золь» (Прав. св. Нинифора Исповѣдника, вопр. 10). Это опредѣленіе, которое для внѣшнихъ можетъ казаться узкимъ и фанатическимъ, для живущихъ церковною жизнью со всею ея конкретностью и полнотой является самоочевиднымъ. Невозможно общеніе въ молитвѣ безъ общенія въ вѣрѣ, и въ этомъ смыслѣ самочинный «Interkommunion» всякаго рода есть либо легкомысліе и дилетантизмъ, либо самообманъ, а то и просто обманъ: человѣку не дано одновременно итти двумя путями, есть только одинъ, и даже самая потребность другого уже свидѣтельствуесть о начавшемся шатаніи. Въ этомъ смыслѣ примѣръ Вл. Соловьева въ наши дни пріобрѣтаетъ предостерегающее значеніе: онъ попытался личнымъ дерзновеніемъ перейти преграду между православіемъ и католичествомъ, чтобы жить всей полнотой церковной жизни въ томъ и другомъ. Если вѣрить газетному сообщенію, появившемуся послѣ его смерти, онъ тайно присоединился къ католичеству, видимо оставаясь въ православіи. Передъ смертью онъ былъ напутствованъ православнымъ священникомъ и былъ отпѣтъ въ православной церкви также православнымъ священникомъ. Это тяжелое недоумѣіе доселѣ такъ и остается окончательно неразъясненнымъ. Общеніе въ молитвахъ и таинствахъ есть послѣдствіе и выраженіе единенія церковнаго. Соловьевъ просто перешагнулъ чрезъ каноническіе запреты,

кстати сказать, имѣющіе одинаковую силу какъ для православія, такъ и для католичества. Въ результатѣ католики считаютъ его просто католикомъ, для православныхъ онъ остается православнымъ, поскольку онъ самъ не отрекался отъ православія, хотя и вызвалъ тяжелыя недоразумѣнія. Вл. Соловьевъ, повидимому, хотѣлъ произвести церковный экспериментъ личной уніи. То, что захотѣлъ соединить въ своемъ лицѣ Вл. Соловьевъ, осталось по-прежнему несоединеннымъ. Онъ бралъ оба «вѣроисповѣданія» не только въ томъ, въ чемъ они не различаются между собою, но и въ томъ, въ чемъ они взаимно противоположаются,*) и объявилъ себя выше и внѣ этихъ раздѣленій. Если же Вл. Соловьевъ просто отпалъ отъ православія и перешелъ въ католичество, какъ это понимаютъ и толкуютъ католики, тогда этотъ случай терять свою принципиальную остроту и становится зауряднымъ.

Итакъ, Церковь вообще возбраняетъ церковное общеніе съ еретиками. Однако, практика церковной жизни ставила еще и другіе, болѣе конкретные вопросы объ еретическомъ крещеніи и еретической іерархіи. Признавать-ли дѣйствительнымъ крещеніе еретиковъ или же ихъ нужно разсматривать какъ не-христіанъ и присоединять ихъ къ церкви черезъ вновь совершаемое крещеніе? Признавать-ли дѣйствительнымъ еретическое священство и при воссоединеніи разсматривать-ли епископовъ и клириковъ какъ простыхъ мірянъ или же какъ лицъ посвященныхъ? На эти вопросы въ отношеніи къ различнымъ еретикамъ Церковь отвѣчала различно. Даже въ отношеніи къ одной и той же ереси давался неодинаковый отвѣтъ въ разныя времена и въ разныхъ мѣстахъ. Такимъ образомъ для Церкви пребываніе въ ереси или расколѣ само по себѣ еще не давало исчерпывающаго рѣшенія вопроса, но къ этому общему признаку присоединялись еще дальнѣйшія опредѣленія, силою которыхъ устанавливались *разныя* стелени въ удаленіи отъ Церкви.

Подтвердимъ сказанное примѣрами.

Общій принципъ о непріятіи еретическаго крещенія и евхаристіи выраженъ въ 46 правилѣ апост. постан.: епископа или пресвитера, пріярившихъ крещеніе или жертву еретиковъ, извергать повелѣваемъ. Кое бо согласіе Христово съ веліаромъ, или кая часть вѣрному съ невѣрнымъ (2 Кор. 6: 15)? Также и *прав. 47*: еписколъ или пресвитерь, аще по истинѣ имѣющаго крещеніе вновь окреститъ или аще отъ нечестивыхъ оскверненнаго не окреститъ; да будетъ изверженъ, яко посмѣвающійся кресту Господню и не различающій священниковъ отъ лжесвященниковъ (въ правилѣ 49 и 50 опредѣляются условія дѣйствительности крещенія, именно совершеніе его

*) При присоединеніи къ католичеству Вл. Соловьевымъ была прочитана (по свидѣтельству катол. свящ. Толстого) *professio fidei Tridentina*, которая оканчивается анафемствованіемъ всего осужденнаго и отвергнутаго Римскою церковью, т. е. въ частности и Православію, поскольку послѣднее отвергаетъ хотя-бы, напр., Ватиканскій догматъ: *Simulque contraria omnia atque haereses quoscunque ab ecclesia damanatas et reiectas et anathematizatas ego pariter damno, rejicio et anatemathizo*. Въ свою очередь к православію отъ приходящихъ въ его лоно изъ католической церкви требуется отверженія католическихъ лицеушеній, въ частности папизма (Ср. чин. воссоединенія).

во Имя св. Троицы и въ три погруженія, слѣдоват., не удовлетворяющее этимъ требованіямъ крещеніе является недѣйствительнымъ.). Это же въ общемъ подтверждается и *правиломъ 68* (конецъ): «крещеннымъ или рукоположеннымъ отъ еретиковъ ни вѣрными, ни служителями Церкви быти не возможно».

Извѣстно, что вопросъ о дѣйствительности крещенія у еретиковъ составлялъ предметъ церковныхъ распрей между востокомъ и западомъ, причемъ римская церковь проявляла большую снисходительность, признавая крещеніе еретиковъ, тогда какъ африканская и малоазійская церковь держалась противоположнаго воззрѣнія. Эта распря усилилась въ связи съ вопросомъ о ирещеніи донатистовъ, причемъ восторжествовала на кареагенскомъ соборѣ болѣе умѣренная точка зрѣнія, подтвержденная и въ 7 правилѣ 2 всел. собора (ср. также 7 и 8 прав. Лодик. соб. и правило 95-ое собора Трульскаго). Было различено двѣ группы еретиковъ, и первую (аріанъ, македонянъ, савватіанъ и наватіанъ, именующихъ себя чистыми и лучшими, тетрадитовъ и аполлинаристовъ) разрѣшено было принимать чрезъ мвропомазаніе, евноміанъ же, монтанистовъ и савелліанъ присоединять какъ язычниковъ. Заслуживаетъ вниманія, что рядъ еретиковъ, крещеніе которыхъ здѣсь признано дѣйствительнымъ, относится къ числу тягчайшихъ лжеучителей, анаеиствовавшихъ Церковью 1-ымъ правиломъ того же 2 всел. собора: «да предается анаеиѣ всякая ересь, а именно: ересь евноміанъ, аномеевъ, аріанъ, или еудоксіанъ, полуаріанъ или духоборцевъ, савелліанъ, маркелліанъ, фотиніанъ и аполлнаріанъ». Т. о. ереси *одинаково* анаеиствовавшія, *неодинаково* разсматриваются въ вопросѣ о дѣйствительности крещенія. Специально относительно новаціанъ правило 8-ое I всел. собора постановляетъ, что возвращающіеся въ православіе клирики ихъ и епископы послѣ отреченія своихъ прежнихъ мнѣній, по возложеніи на нихъ рукъ, пріемиются въ сущемъ санѣ, слѣд., признается дѣйствительнымъ еретическое священство (Тоже говоритъ и правило 68 Кареаг. соб. о павлианѣхъ см. прав. 19-ое (всел. соб.). А въ то же время св. Василій Вел. въ 47 канонич. правилѣ свидѣтельствуєтъ, что «мы таковыхъ перекрещиваемъ. А хотя у васъ и не принятъ сей обычай перекрещиванія, подобно какъ и у римлянъ, по нѣкоторому благоусмотрѣнію: однако наше винословіе да имѣетъ силу». См. также и въ прав. I: «относительно вопроса о каеарахъ подобаетъ послѣдовати обычаю каждой страны, ибо обѣ ихъ крещенія различно думали разсудившіе о семъ предметѣ въ свое время». Подобнымъ образомъ и правило 2 VI всел. собора (Трульскаго), подтверждая всѣ каноническія правила, въ числѣ другихъ подтверждаетъ и строгую практику перекрещиванія для африканскихъ церквей, однако, *только* для нихъ, п. ч. въ другихъ мѣстахъ дѣйствовали совсѣмъ иные каноны, уже приведенные: «еще же и Кипріаномъ, архіепископомъ африканскія страны и мученикомъ и соборомъ при немъ бывшимъ изложенное правило, которое въ мѣстахъ предупомянутыхъ предстоятелей *и только у нихъ*, по преподаванію имъ обычаю, сохраняемо было». Замѣчательно, что здѣсь

оставляется въ качествѣ мѣстной нормы правило, изданное въ 256 году въ африканской церкви при Киприанѣ, о перекрещиваніи всѣхъ, обращающихся къ православнои церкви изъ еретиковъ или раскольниковъ, хотя оно прямо противорѣчитъ 7 правилу II всел. собора.

Т. обр. 47 каноническое правило Василія В. здѣсь отличается въ стоорну большой строгости и отъ 8 прав. I всел. собора въ отношеніи къ «чистымъ», каварамъ, (новацианамъ) и отъ 7 прав. 2 всел. соб. относительно ряда другихъ ересей. Частности насъ здѣсь не интересуютъ, намъ важно установить, что практика церкви въ разные времена и въ разныхъ мѣстахъ была колеблющейся и отнюдь не единообразной, и начала, установленныя въ отношеніи къ крещенію еретиковъ, имѣли значеніе не жесткой юридической нормы, не *dura lex*, но общаго основанія, регулирующаго принципа. *)

Въ общемъ, на основаніи правила 95 Трульского собора въ практикѣ церкви существуетъ три чина воссоединенія къ православію: черезъ крещеніе, мвропомазаніе (протестанты) и простое отреченіе отъ лжеученій (римско-католики и нѣк. др.). Подобное же различіе устанавливается и относительно священства, причемъ переходящіе въ православіе изъ исповѣданій, сохранившихъ апостольское преемство (католичество, несторіанство и др.) приемиются въ сущемъ санѣ,**) остальные же (протестанскія секты) какъ миряне. Такимъ образомъ практика Церкви въ отношеніи къ «инославію» была различна. Это различіе определяется степенью отпаденія или удаленія даннаго исповѣданія отъ Церкви. Значитъ, здѣсь могутъ быть различныя степени. Съ чѣмъ связано это различіе?

Въ I-мъ канонич. правилѣ св. Василія В. это различіе намѣчается слѣдующимъ образомъ. Древніе «ино» нарекли ересью, иное расколомъ, иное самочиннымъ сборищемъ. Еретиками называли они совершенно отторгавшихся и въ самой вѣрѣ отчуждившихся; раскольниками раздѣлившись въ мнѣніяхъ о нѣкоторыхъ вопросахъ церковныхъ и о вопросахъ, допускающихъ уврачеваніе, а самочинными сборищами собранія, составляемыя непокорными пресвитерами или епископами и ненаученнымъ народомъ». Св. отецъ приводитъ далѣе рядъ примѣровъ ересей, имѣющихъ

*) Примѣромъ гибкости церковной практики въ примѣненіи каноновъ, можетъ почитаться слѣдующее мѣсто изъ посланія Феодора Студита: вопросъ II: о желающихъ креститься, когда не находится священника православнаго или безукоризненнаго: можно-ли имъ креститься отъ священниковъ, имѣющихъ общеніе съ еретиками, или такихъ, о которыхъ не было извѣщенія, особенно когда угрожаетъ смерть? *Отвѣтъ*. Здѣсь изречено исповѣдниками, іерархами и игуменами такое правило: пресвитерамъ, устранившимся отъ священнослуженія за общеніе съ еретиками, когда не находится не соприкоснувшегося священника, дозволяется крестить и преподавать св. тайны, прежде освященныя не виновнымъ священникомъ. Также сообщать монашескій образъ, совершать молитвословіе при погребеніи, читать евангеліе на утрени и благословлять богоявленскую воду.

**) Еп. Никодимъ Милашъ полагаетъ, что въ отношеніи римско-католическаго духовенства православная церковь руководится I правиломъ константинопольскаго собора 879 г. Еп. Никодимъ. Правила православной церкви съ толкованіями, рус. пер. т. I, стр. 147. СПб. 1911.

разность въ вѣрѣ въ самого Бога, въ сущности стоящихъ даже внѣ христіанства, какъ манихейство, валентиніанство, марконіанство. Сюда онъ относитъ и пепузіанство-монтанизмъ). Однако, это различіе только намѣчаетъ общую идею, но въ своемъ прантическомъ приложеніи оказывается шаткимъ и неточнымъ. Правило 6-ое II всел. собора, прямо сливаетъ еретиковъ и раскольниковъ подъ общимъ понятіемъ ереси,*) да и дѣйствительно, самоутверждающійся расколъ уже содержитъ въ себѣ ересь, ибо, по слову Златоуста, «раздирать церковь не меньшее зло, какъ и впасть въ ересь». Практическое же отношеніе Церкви къ одному и тому же лжеученію, какъ мы видѣли, измѣнялось въ зависимости отъ общаго соотношенія и *практически* даже аріанство и македоніанство, анаеменованныя какъ ересь, рассматривались какъ расколъ, поскольку стало признаваться и аріанское крещеніе. Подобное же различіе наблюдается и въ новѣйшее время въ практикѣ помѣстныхъ православныхъ церквей относительно католичества (мы говоримъ здѣсь объ общихъ принципиальныхъ основаніяхъ, оставляя въ сторонѣ, правильно или неправильно поступало было въ томъ или другомъ частномъ случаѣ). Тогда какъ греческая церковь присоединяетъ католиновъ черезъ перекрещиваніе и, слѣдовательно, трактуетъ ихъ какъ еретиковъ, подобныхъ манихеямъ, гностикамъ, монтаннистамъ, русская православная церковь пріемлетъ ихъ чрезъ простое отреченіе отъ заблужденій, равно и клириковъ ихъ пріемлетъ въ сущемъ санѣ, т. е. практически относится къ нимъ какъ къ раскольниковъ. Это различіе можно поставить въ параллель тому различію въ отношеніи къ донатистамъ и новаціанамъ, которое существовало въ практикѣ мѣстныхъ церквей и объяснялось особенностями мѣстной жизни.

Всѣ эти различія и оттѣнки въ отношеніи Церкви къ внѣцерковному христіанству (если такъ можно выразиться) чрезвычайно важны, потому что ими намѣчается общее воззрѣніе Церкви, и заранѣе отбѣгаются упрощенныя схемы. Къ числу такихъ упрощенныхъ схемъ относится въ нашихъ глазахъ и та схема, соблазнительная по своей геометрической простотѣ, согласно которой все, находящееся внѣ прямого общенія съ единой Церковью, оказывается совершенно отчужденнымъ отъ церковной жизни, лишеннымъ благодати Божіей, здѣсь нѣтъ священства и нѣтъ таинствъ, клирики же и духовныя лица суть простые міряне. Послѣдовательно развиваемая, эта точка зрѣнія должна привести къ выводу, что нѣтъ разницы между нехристіанскими религіями и внѣцерковнымъ христіанствомъ, между крещеными и некрещеными. Но такое мнѣніе явно противорѣчитъ церковной практикѣ и каноническимъ опредѣленіямъ, которыя всегда различали степень удаленія отъ Церкви, и самымъ фактомъ такого различенія нис-

*) Ср. правило 6-ое II всел. собора: «еретиками же именуемъ какъ тѣхъ, которые издавна чуждыми церкви объявлены, такъ и тѣхъ, которые послѣ того нами анаемъ преданы; кромѣ же сего и тѣхъ, которые хотя притворяются, будто вѣру нашу исповѣдуютъ здраво, но которые отдѣлились и собираютъ собранія противъ нашихъ правильно поставленныхъ епископовъ».

проверяли эту каноническую геометрию. Церковь признает разницу между христианством и не-христианством и в каком-то смысле считает своим все, находящееся в грани крещения, даже если данное исповедание находится в разрыве или разлучении с нею: самая посылка *ереси* и *раскола* возможны только *въ* церкви и *по отношению* къ церкви, суть *церковныя* квалификации, никто не называет магометанство или буддизм ересью или расколом. Слѣдов., существуетъ нѣкоторая внѣшняя зона Церкви, находящаяся уже за предѣлами ея ограды, есть связь церковная, несовпадающая съ единствомъ церковной организаціи: тѣло церковное не вполне совпадаетъ съ его внѣшними очертаніями, но имѣетъ еще и свою периферію, церковь видимая включаетъ еще и церковь невидимую не только за предѣлами этого міра, но и въ этомъ мірѣ, и съ этой скрытой, потенциальной церковностью все время такъ или иначе соотносится. Получается выводъ, что есть *ecclesia extra ecclesiam* точнѣе *extra muros*. Нужно догматически осмыслить этотъ непререкаемый каноническій фактъ. Но для этого прежде всего нужно освободиться отъ формалистическаго юридика, столь несвойственнаго православію. Не нужно превращать каноны, выражающіе собою руководящія мысли Церкви, въ правовыя нормы, требующія чисто формальнаго пониманія и исполненія.*) Впрочемъ всякому юристу извѣстно, что примѣненіе закона, даже очень совершеннаго, всегда требуетъ творческаго его истолкованія. Оно тѣмъ болѣе становится неизбежнымъ въ примѣненіи къ нормамъ, которыя возникли болѣе 1000 лѣтъ тому назадъ при обстановкѣ, существенно отличающейся отъ современности. Въ ученіи объ единствѣ Церкви мы вступаемъ на путь малообсѣдованный и трудный, гдѣ требуется величайшая осторожность.

Прежде всего является церковной аксіомой единство Церкви и ея единственность. Не должно быть мѣста такому представленію, что есть двѣ или три «церкви» или ея «вѣтви», причемъ ни одна изъ нихъ не есть истинная или единственная. Есть *Православіе*, и нужно живымъ членамъ Церкви знать и чувствовать всю полноту, единственность и безусловность жизни въ Православіи, которая есть Духъ Св., обитающій въ Церкви. И лишь изъ Православія и черезъ Православіе нужно видѣть и постигать все, что не есть Православіе, но что, насколько оно вообще *церковно есть*, есть и Православіе, хотя и ущербленное, ослабленное. Каково должно быть *церковное* отношеніе къ не-православію, которое вмѣстѣ съ тѣмъ не есть вполне и не-православіе, но въ какой-то степени есть и православіе? Такое отношеніе должно быть, прежде всего, далеко отъ безразличія къ тому, въ чемъ не-православіе отходитъ отъ

*) По мнѣнію проф. Бердникова, который ссылается и на 2 прав. Трульск. соб. въ толкованіи св. Іоанна Смоленскаго «нельзя понимать обязательность каноновъ въ смыслѣ безусловной неизмѣнимости и неистыблемости правилъ древней вселенской церкви для послѣдующаго времени. Характеръ неизмѣнности принадлежитъ только такимъ опредѣленіямъ соборовъ, которыя касаются догматовъ вѣры». (Православная богослов. энциклопедія, т. 8. Проф. И. Бердниковъ. Практическое значеніе каноновъ вселенской церкви, стр. 383).

Православія или тѣмъ болѣе съ нимъ враждуетъ. Любовь все покрываетъ, однако кромѣ заблужденія, все терпитъ, кромѣ лжи. Любовь есть и ревность объ истинѣ, и этой ревности, а не безразличія хотеть отъ насъ Церковь. Однако только церковная ревность спасительна, — ревность же, отданная заблужденію, гибельнѣе, нежели ея отсутствіе: примѣръ можетъ служить сектанство и даже большевизмъ, которому нельзя отказать въ фанатической ревности. И смыслъ канонѡвъ, воспрещающихъ не только молитвенное, но, въ сущности, и жизненное общеніе съ еретиками,*) связанъ именно съ этой ревностью: невозможно общеніе церковное съ еретикомъ или раскольниковомъ, насколько онъ утверждаетъ въ своемъ *протипленіи* Церкви, это является внутреннимъ противорѣчіемъ, есть измѣна самому себѣ или предательство. Какъ можетъ православный молиться вмѣстѣ съ штундистами, духовная энергія которыхъ рождается фанатической ненавистью ихъ къ Церкви, или съ толстовцами, пафосъ которыхъ есть извращеніе Евангелія съ отрицаніемъ вѣры въ Господа І. Христа? И однако можетъ быть такое положеніе вещей, при которыхъ прямолинейное примѣненіе канонѡвъ, запрещающихъ молитвенное общеніе съ еретиками и отщепенцами, было бы нарушеніемъ ихъ смысла: *summa lex summa iniuria*.

Это въ тѣхъ случаяхъ, когда еретики и отщепенцы поворачиваются къ Церкви не тѣми сторонами своего существа, въ которыхъ они прегрѣшаютъ противъ церковнаго единства, но тѣми, силою которыхъ они, не взирая на отдѣленіе, пребываютъ въ церковномъ общеніи, когда они идутъ — сознательно или безсознательно — не противъ Церкви, но къ Церкви и съ Церковію.

Когда протестанты и вообще инославные приходятъ теперь на наши богослуженія, развѣ соответственно духу канонѡвъ удалять ихъ отъ него на основаніи запрещенія совмѣстной молитвы съ еретиками? Развѣ нарушеніемъ канонѡвъ было то, что наши іерархи присутствовали лѣтомъ 1925 г. при англиканскомъ богослуженіи въ Лондонѣ, пассивно — этимъ торжественнымъ своимъ присутствіемъ — даже въ немъ соучаствуя? Развѣ нарушеніемъ канонѡвъ, далѣе, является, когда мы, вѣнчая нынѣ разрѣшаемые смѣшанные браки (однако въ свое время совершенно запрещенные канонами), тѣмъ самымъ въ церковную молитву и даже въ тайнодѣйствіе допускаемъ инославныхъ, конечно, соответственно ихъ доброму желанію, или вообще когда молимся — въ личной-ли (которая вѣдь тоже церковна) или въ общественной — молитвѣ объ инославныхъ?

Вообще, что представляетъ собою *не-православіе*, *не* — церковь въ отношеніи къ православію? Иногда это понимается законнически, юридически: если и въ малѣйшемъ нарушенъ законъ, то нарушившій становится преступенъ противъ *всего* закона, и не вся правда вообще есть неправда. Однако такая прямолинейность никогда не примѣнялась Церковію, всегда *различавшей*, какъ мы видѣли, степени отпаденія

*) Ср. напр. правила св. Никанора Исповѣдника, вопросъ 9, о вкушеніи пищи съ еретиками.

отъ Церкви. И теперешняя церковная практика различаетъ въ инославїи, за предѣлами Церквей, каноническую преемственность священства или ея отсутствіе, въ первомъ случаѣ воссоединяя въ сущемъ санѣ, во второмъ этого не дѣлая. Возможна около этого вопроса спорность или неясность *въ фактъ*, именно наличія таковой преемственности священства или же ея отсутствія; такъ обстоитъ пока дѣло съ іерархіей старообрядческой (австрійскаго бѣлокриницкаго священства) и съ іерархіей англиканской. *Отсутствіе* этой преемственности въ протестантизмѣ ничѣмъ не можетъ быть возлѣщено при присоединеніи, и протестантскій пасторъ всегда есть мірянинъ для православія, если онъ къ нему присоединяется. Напротивъ, католическій іерархъ, если онъ присоединяется къ Православію, пріемлется въ сущемъ санѣ (по смыслу правилъ апостл. 47-68, разясняемыхъ чрезъ сопоставленіе съ I всел. 8, каре. 6, 8, Вас. В. I, а съ другой ст. I всел. 19, Лаод. 8.).

Однако это нудитъ поставить и наиболѣе пререкаемый вопросъ о томъ, существуетъ-ли вообще іерархія — внѣ церкви, по крайней мѣрѣ внѣ церковной организациі, т. е. въ расколѣ и еретическихъ общинахъ? Этотъ вопросъ неизбежно ставится самымъ *фактомъ* принятія инославныхъ въ сущемъ санѣ (какъ это относительно католиковъ дѣлаетъ православная церковь). Предъ лицомъ этого факта невразумительнымъ является прямое отрицаніе священства *внѣ* Церкви, какъ іерархической организациі. Однако столь же невозможно и его безоговорочное признаніе, потому что послѣднее и означало бы именно тотъ *Interkommunion*, то общеніе молитвы и таинствъ съ отщепенцами, которое прямо воспрещается вышеприведенными канонами, согласно правилу 32 Лаодик. соб.: «не подобаетъ отъ еретиковъ принимать благословенія,*)» которыя суть суесловія паче нежели благословенія» (ср. прав. 37). *Практически* для людей церковныхъ инославные клирики не отличаются отъ мірянъ, ибо они не находятся съ ними въ іерархическомъ общеніи. Но строго говоря, они не суть міряне — *laici* — въ точномъ смыслѣ слова, какъ и инославные міряне также не суть церковные *міряне*, въ точномъ смыслѣ слова, ибо чинъ мірянъ есть опредѣленное положеніе въ Церкви, — въ церковномъ общеніи, внѣ котораго остаются инославные, одинаково какъ состоящіе въ клирѣ, такъ и внѣ его. Поэтому прямое отрицаніе инославнаго священства въ смыслѣ его приравниванія мірянамъ есть въ нѣкоторомъ смыслѣ складываніе аршинъ съ золотниками и вообще лишено церковнаго смысла: церковь судитъ только *внутри* себя, но не *внѣ*, и различеніе клириковъ и мірянъ имѣетъ мѣсто лишь внутрн Церкви. Однако, какъ мы только что сказали, церковь судитъ и о внѣшнихъ, насколько они входятъ въ соприкосновеніе съ нею, при воссоединеніи, и тогда она *различаетъ* церковное состояніе до него и признаетъ возможнымъ съ своей стороны конвалитировать священство, его не повторяя, не совершая новаго рукоположенія, а также признаетъ

*) «Благословеніе» — *eucharistias* — разумѣются благословенные хлѣбы или частицы просфоры, которыми мѣнялись церквей въ знакъ общенія.

и силу таинствъ, совершаемыхъ этимъ священствомъ, т. е. не только крещенія (которое можетъ быть по нуждѣ совершено и мірянами), но и мвропомазанія (которое мірянами совершено быть не можетъ, почему протестанты, как не имѣющіе священства, пріемлются чрезъ мвропомазаніе). Слѣдовательно, Церковь во всѣ времена, также какъ и теперь, признаетъ по крайней мѣрѣ *потенціальное* священство и въ расколѣ, которое и получаетъ свою полную законную силу, юрисдикцію, при воссоединеніи съ православіемъ. У преп. Феодора Студита встрѣчаемъ такое сужденіе: «...отлучены отъ священнослуженія тѣ, кто нынѣ рукоположенъ (епископомъ), оказавшимся еретикомъ, хотя и говорящимъ, что соборъ былъ дурной и мы погибли. Ибо почему онъ, признавая это, не убѣгаетъ отъ гибели; уклоняясь отъ ереси, чтобы быть епископомъ Божиимъ? Тогда и рукоположенія его тотчасъ будутъ приняты». (Творенія преп. Феодора Студита, т. II, стр. 288. Изд. СПб. Дух. Ак.) Однако *ex nihilo nil fit*, какъ это съ полной наглядностью вытекаетъ изъ отношенія Церкви къ исповѣданіямъ, утратившимъ преемственность священства. Церковь признаетъ священство сохраняющимся даже при нарушеніи общенія съ нимъ, хотя и возбраняетъ всякое молитвенное общеніе съ этимъ священствомъ и прантчески его какъ бы игнорируетъ, ибо священство дѣйствительно и дѣйствительно лишь при условіи каноническаго общенія и соподчиненія, которое здѣсь именно и отсутствуетъ; но разъ оно восстанавливается, восстанавливается и сила священства. Можно сказать, что, не отрицая таинства въ его сакраментальномъ моментѣ, Церковь считаетъ его бездѣйственнымъ въ отношеніи юрисдикціи. Согласно прав. 9-му IV всел. собора, рукоположеніе совершается лишь съ назначеніемъ рукополагаемаго къ опредѣленному храму, иначе поставленіе является недействительнымъ, слѣдов., въ глазахъ Церкви *есть* постановленія въ расколѣ являются *недѣйствительными*, однако же, *не ничтожными*, посполку они получаютъ силу при воссоединеніи и при вступленіи въ правильныя отношенія юрисдикціи и подчиненія. Второе же, новое, поставленіе уже поставленныхъ строго запрещается церковными канонами (апост. прав. 68); послѣдніе на этомъ основаніи запрещаютъ и новое поставленіе однажды извергнутыхъ изъ клира, которые поэтому навсегда пребываютъ низведенными въ разрядъ мірянъ (ср. Карѣ. соб. прав. 27). Т. о. церковное пониманіе таинства священства сводится къ тому, что оно не можетъ быть повторяемо также, какъ и крещеніе и мвропомазаніе, на этомъ основаніи не можетъ уже быть восстановленъ въ санъ однажды изверженный*) изъ него (ср. Вас. В., прав. 3), какъ и не перепоставляется поставленный инудѣ, внѣ общенія церковнаго**)

*) По правилу 21 Трульскаго собора самое большее, что можетъ быть ему предоставлено, это — лишь стричь волосы по образу клира.

**) Интересны мотивы принятія возвращающихся въ церковь въ сущемъ санѣ, выраженные въ 57 правилѣ Карѣаг. собора «Нареченіе прежняго заблужденія не должно бытъ въ препятствіемъ принятію ихъ въ чинъ клира, когда они приступивъ къ вѣрѣ, истин-

Но какъ же согласовать это *условное* признаніе священства *extra ecclesiam* съ прямымъ опредѣленіемъ I правила св. Василия Великаго? Въ послѣднемъ сказано слѣдующее: сначала св. отецъ ставитъ общій вопросъ о крещеніи внѣ церкви, причемъ различаетъ въ этомъ отношеніи еретиковъ, коихъ крещеніе не дѣйствительно, отъ раскольниковъ и самочинныхъ сборищъ, причемъ крещеніе *«раскольниковъ, яко еще не чуждыхъ церкви, примати»*. Такимъ образомъ даже находящіеся въ церковныхъ степеняхъ, отступивъ купно съ непокорными, когда покаются, *нерѣдко приемиются въ томъ же чинѣ*. Такимъ образомъ, св. отецъ допускаетъ священство въ расколѣ и отвергаетъ его лишь для ереси, въ которой отрицается и само крещеніе, *«ибо здѣсь есть явная разность въ самой вѣрѣ въ Бога»*.

Отъ этихъ общихъ положеній обращаясь къ частностямъ, онъ останавливается на каеарахъ, которые были собственно раскольники, однако по своей ожесточенности приближались къ еретикамъ, почему *«древнимъ угодно было»* ихъ къ нимъ и приравнять. *«Ибо (объясняетъ св. отецъ), хотя начало отступленія произошло черезъ расколъ, но отступившіе отъ церкви уже не имѣютъ на себѣ благодати Святаго Духа. Ибо оскудѣло преподаваніе благодати, п. ч. пресѣклось законное преемство. Ибо первые отступившіе получили посвященіе отъ отцовъ, и черезъ возложеніе рукъ ихъ имѣли дарованіе духовное. Но отторженные, сдѣлавшись міряними, не имѣли власти ни крестити, ни рукополагати, и не могли преподавать другимъ благодать Св. Духа, отъ коюой сами отпали. Почему приходящихъ отъ ихъ къ Церкви, яко крещенныхъ міряними, повелѣвали вновь очищать истиннымъ церковнымъ крещеніемъ»*. Такимъ образомъ, мысль св. отца не въ томъ, что *«всякое»* состояніе въ расколѣ съ церковью влечетъ утрату законнаго преемства, но лишь приводящее къ *«отступленію отъ церкви»*, т. е. ереси, которая не имѣетъ и истиннаго крещенія (какъ видно изъ этого правила, св. Василій Великій не допускаетъ совершенно крещенія черезъ мірянъ, которое знаетъ теперешняя церковная практика присоединенія не по первому, но по второму чину, т. е. безъ перекрещиванія). Однако св. отецъ не настаиваетъ на строгомъ примѣненіи этого правила къ каеарамъ, потому что здѣсь же прибавляетъ: *«но поелику нѣкоторымъ въ Асіи рѣшительно угодно было, ради назиданія многихъ, пріяти крещеніе ихъ: то да будетъ оно приемерно»*. (А слѣдовательно, по обратному ходу заключеній св. отца, приемерно будетъ и священство ихъ, ибо одно съ другимъ для него связано). Такимъ образомъ, непризнаніе священства за предѣлами Церкви

ную Церковь признали своею и, въ ней увѣровавъ во Христа, пріняли таинства Троицы... Сего ради по преданію алаемъ имени заблужденія, возложеніемъ руки на приемиются въ единую церковь... въ которой спасительно приемиются всѣ таинства вѣчныхъ и животворящихъ, впрочемъ пребывающихъ въ ереси подвергающія великому осужденію и казни. Что въ испитіи свѣтлѣе препровождало бы ихъ къ вѣчной казни, то въ заблужденіи становится для нихъ болѣе омрачающимъ и осуждающимъ... Таковые, когда присоединятся удостовѣреніе въ ихъ добромъ житіи, безъ сомнѣнія, правильно могутъ утверждены быти въ каирѣ для служенія св. тайнамъ». Ср. Карс. соб. прав. 68 (о пріятіи клириковъ донатистовъ въ каирѣ католической церкви).

у св. Василия Великого отнюдь не безусловно, но условно, оно связано съ той или иной *оцѣнкой* даннаго раскола, приближающей его то къ ереси, то нъ самочинному соборищу, причемъ самая оцѣнка, въ зависимости отъ обстоятельствъ мѣста и времени, мѣняется, какъ показываетъ примѣръ съ каеарами (а также и съ энкратитами, какъ это явствуетъ изъ того же I правила Вас. В.). *Сужденіе же произносится Церковью, которая и опредѣляетъ, какъ въ данномъ случаѣ слѣдуетъ относиться къ отпавшему церковному обществу.*)* Такъ и въ отношеніи къ каеарамъ I всел. соборъ прямо постановилъ (прав. 8) о томъ, чтобы присоединяющіеся къ Церкви да пребываютъ въ клирѣ, епископы епископами, пресвитеры — пресвитерами. Уже по этому одному выраженіе св. Василия В. о томъ, что они «сопѣлались міряними», очевидно, относится къ юрисдикціи, къ *недѣйствительности* ихъ поставленія, но не къ бездѣйственности самаго священства, которое получаетъ силу при присоединеніи къ Церкви. Это же постановляетъ относит. donatistovъ и прав. 68 Карфаген. собора, которое гласитъ, что «рукоположенные donatists, аще исправясь, восхотятъ приступить къ каеолической вѣрѣ, да не будутъ лишаемы принятія въ своихъ степеняхъ». (Конечно, и это правило было бы несогласуемо съ опредѣленіемъ I прав. Вас. В., если бы оно было понято буквально и безусловно). Напротивъ, это совершенно исключается I всел. 19, лаод. 18 относительно павлианъ и фриговъ, «хотя бы находились въ мнимомъ у нихъ клирѣ».

Все это ставить общій догматическій вопросъ о природѣ священства и его силѣ. Очевидно, что изъ двухъ элементовъ дѣйственности священства первый, — именно юрисдикція, законная управомоченность, составляетъ общее *условіе* дѣйственности второго, сакраментальнаго элемента, и, съ устраненіемъ перваго, теряетъ свою дѣйственность и послѣдній. Это и означаетъ «низведеніе въ число мірянъ» бывшаго клирика. Но это еще не рѣшаетъ вопросъ о самомъ благодатномъ дарѣ священства. Сохраняется-ли онъ какую-то, хотя и потенциальную, дѣйственность и въ лишенныхъ сана, подобно св. крещенію и муропомазанію, печать которыхъ неизгладима даже въ отпавшихъ? Последнее слѣдуетъ изъ неповторимости обоихъ таинствъ, но это же относится какъ мы видѣли, и къ священству,**) и это же явствуетъ и изъ того, что обѣты священства не ограничиваются никакимъ срокомъ, но даются, такъ же какъ и монашескіе, на всю жизнь, почему прав. 7-ое IV всел. собора и воз-

*) Мы уже упоминали, что на основаніи этого получаетъ свое принципиальное объясненіе различное отношеніе къ католицизму со стороны греческой и русской церкви, причемъ первая рассматриваетъ ее какъ ересь (на основаніи постановленія собора 1756 года при патр. Кириллѣ V) и считаетъ латинское крещеніе простымъ купаньемъ *рассыпаніемъ мѣломъ* (Пидалиокъ), русская же церковь, согласно терминологіи св. Василия В., практически рассматриваетъ его какъ расколъ, хотя и связанный съ еретическими ученіями.

**) Знаменитый православный канонистъ еп. Никодимъ Милашъ замѣчаетъ: «неизгладимый характеръ, по ученію правосл. Церкви означаетъ только то, что это таинство не можетъ на одной и той же ступени повторяться надъ однимъ и тѣмъ же лицомъ». (Правосл. церк., т. II, стр. 66).

браняетъ вчиненнымъ однажды въ клиръ и монахамъ не вступать ни въ воинскую службу, ни въ мірской чинъ*) подъ угрозой анафемы. Все это свидѣтельствуешь о томъ, что и по православному воззрѣнію принятію сана присуща извѣстная неизгладимость, которая, дѣйствительно, позволяетъ его въ этомъ смыслѣ сопоставлять съ крещеніемъ.

Оставившіе священство и вступившіе въ званіе мірянъ не могутъ быть разсматриваемы какъ всѣ остальные міряне, или какъ они сами были до принятія сана. Снятіе сана неизбежно сопровождается духовнымъ измѣненіемъ, которое можетъ быть восполняемо христіанскими добродѣтелями и подвигами, но во всякомъ случаѣ само по себѣ представляетъ собой надломъ. Нельзя безнаказанно и безболѣзненно оставить алтарь, нельзя его просто позабыть или отвернуться отъ него. Католическая церковь съ обычной своей догматической прямолинейностью со временъ Тридентскаго собора выражаетъ это какъ *character indelebilis*,**) причѣмъ съ нимъ связано и то, что священнодѣйствія запрещенныхъ священниковъ, поставленія, совершенныя низложенными епископами, имѣютъ силу *ex opere operato*. Это воззрѣніе отличается механичностью, которая вообще свойственна ученію *ex opere*

*) Въ связи съ этимъ стоитъ вопросъ о томъ, канонично-ли разрѣшать снятіе сана, такъ это принято въ русской церкви, согласно 86 ст. устава Дух. Консисторій. Еп. Никодимъ Милашъ находитъ эту практику рѣшительно не каноничною и всѣ ссылки въ пользу ея на разные каноническія правила неубѣдительными. (см. п. соч. I, 501-4). Не входя здѣсь въ разсмотрѣніе пререкаемаго вопроса по существу, ограничимся общимъ замѣчаніемъ, что и практика русской церкви, разрѣшающая сложение сана не въ видѣ наказанія, но по прошенію, никоимъ образомъ не можетъ означать, чтобы свѣщенныи санъ разсматривался лишь какъ временная должность. Церковная власть въ данномъ случаѣ создаетъ лишь особое условіе недѣйствительности священства. Трудность этого случая заключается въ томъ, что снятіе сана здѣсь ведетъ за собою автоматическое снятіе и каноническихъ заповѣдей второго брака для клириковъ, сѣтдов., какъ будто дѣйствительно возвращается въ первоначальное состояніе. Однако такое пониманіе дѣла означало бы уничтоженіе сана и его обѣтовъ («прими залогъ сей и соблюди... о немъ же истязанъ будши во второмъ страшномъ пришествіи Христовомъ», говоритъ епископъ рукоположенному іерею, вручая ему частицу св. даровъ). Разрѣшеніе второго брака свѣдущему сану означаетъ не его аннулированіе, но приостановку дѣйствія строгихъ каноновъ о воспрещеніи второго брака ради приспособленія къ человѣческой слабости. Здѣсь есть аналогія съ отношеніемъ Церкви къ второму и третьему браку и особенно къ разводу, который допускается изъ благоснисхожденія, но отнюдь не одобряется по существу. Церковь извѣстно, т. е. свободно и творчески относится даже и къ канонамъ, которые, при всей ихъ свѣщенности, не представляютъ собою *ius strictum*, «закона», но регулятивныя нормы (что косвенно подтверждается и тѣмъ, что въ исторіи каноническаго законодательства бывали случаи, когда позднѣйшіе каноны отмѣчали или измѣняли предшествующіе). Можно спорить о томъ, правомочна-ли помѣстная церковь одна вносить такое измѣненіе въ церковную дисциплину, но принципиально такая возможность едва ли можетъ быть отвергаема.

**) На 7 засѣданіи Тридентскаго собора было постановлено: *si quis dixerit, in tribus sacramentis, baptismo scilicet, confirmatione et ordine non imprimi characterem in anima, hoc est, signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt: anathema sit* (Sess. VII, de sacramentis in genere can 9), и дальше: *si quis dixerit per sacram ordinationem non dari Spiritum Sanctum, alioquin frustra episcopus dicere: Accipe spm S-m aut per eam non imprimi characterem; vel eum qui sacerdos semel fuit laicum rursus fieri posse anathema sit* (Sess. XXIII de sacr. ord. can 9).

operato. Изъ того правильнаго наблюденія, что сообщеніе благодати въ Церкви связано съ наличіемъ опредѣленныхъ богоустановленныхъ условій, имѣющихъ существенно неустранимый характеръ, католическая доктрина дѣлаетъ и обратное заключеніе о томъ, что сообщеніе благодати *неотдѣлимо* отъ этихъ условій самихъ по себѣ (это именно и означаетъ ех opere operato) и что, слѣдовательно, благодать никогда и ни при какихъ условіяхъ не можетъ отдѣляться отъ этихъ дѣйствій. *) Такое заключеніе, дѣйствительно, вноситъ черты магизма въ пониманіе церковныхъ тайнодѣйствій, а вмѣстѣ съ тѣмъ и является излишнимъ для разрѣшенія вопроса. Не всякое священство, имѣющее непрерывность въ поставленіи своемъ, дѣйствительно, а, слѣдовательно, есть священство: иначе вѣдь невозможно и непонятно было бы изверженіе изъ сана, которое именно у католиковъ сопровождается весьма выразительнымъ ритуаломъ разоблаченія извергаемаго отъ священныхъ одеждъ (и даже выскабливаніемъ съ помазанныхъ мѣстъ священнаго елея). Выходитъ, что Церковь здѣсь остается безсильна, и бездѣйственно лишеніе сана, если и послѣ него остается неумаленной дѣйственная сила священства **), вслѣдствіе его character indelebilis. Возможность изверженія изъ сана съ очевидностью показываетъ, что правильность поставленія въ смыслъ непрерывности апостольскаго преемства, какъ ни важна она, еще не имѣетъ рѣшающаго значенія. Иначе придется признать имѣющими силу теперешнія живоцерковныя поставленія, между тѣмъ какъ *недѣйствительность* живоцерковныхъ постановленій должна быть установлена Церковію твердо***) и рѣшительно (характерно, что сами живоцерковники въ свою очередь объявляютъ недѣйствительнымъ церковное священство, по крайней мѣрѣ, заграничное). И въ

*) Вотъ какъ смотритъ на этотъ вопросъ современный католическій богословъ: Que penser des sacrements administrés par un évêque schismatique ou hérétique?... Aujourd'hui tout catholique sait que pour pouvoir faire réellement des pretres chrétiens, en observait le rite convenable, il suffit de posséder réellement la plénitude de sacerdoce autrement dit, d'être évêque. L'exercice du pouvoir d'ordre dans la collection du sacerdoce comme dans tout autre act sacramental, pourra être illicite, si l'évêque va contre une prohibition de l'Eglise: il ne sera pas pour cela invalide (?), et ainsi le sacerdoce chrétien pourra exister et se perpétuer, le Christ l'ayant voulu, hors des prises de l'Eglise même dans le schisme, même dans l'hérésie. C'est la une vérité, non précisément de foi définitive, mais cependant définissable; les théologiens disent: p r o x i m a f i d e (A. d' A l e s. Ordination, Dict. Apolog. de la Foi cathol., fasc. XIII. Paris 1919).

**) K o b e r. Die Deposition und Degradation. Tübingen. 1867, стр. 94-5 устанавливаетъ, что, хотя низложенный клирикъ юридически есть мирянинъ, но «die Befähigung die mit ihrer Würde verbundenen Funktionen auszuüben ihnen ungeschmälert verblieb (?). Поэтому и самая Deposition понимается какъ лишеніе правъ сана, ohne jedoch den durch die Ordination empfangenen geistlichen Character völlig zu verlieren» (110). Выходитъ, что дѣйственное изверженіе изъ сана для Церкви исполнимо. Въ связи съ такимъ пониманіемъ находится католическая практика возстановленія въ санѣ извергнутыхъ изъ него, разумѣется, властію папы (E. V a g a n d a r d. Deposition et dégradation des elercs, Dict. de théol. cathol. t. IV. p. 472).

***) Странно, что d'Herbigny (В Orient. Christ.) видитъ въ такомъ отношеніи къ живоцерковной іерархіи «донатизмъ». Изъ приведенныхъ канонѣ ясно, что церковь во многихъ случаяхъ отказывала въ признаніи еретическому и даже раскольничьему священству внѣ всякаго донатизма.

этомъ именно смыслъ воинствующая ересь или расколъ, даже самочинное сборище поскольку оно по какимъ бы то ни было мотивамъ: догматическимъ, іерархическимъ или же политическимъ идетъ противъ церкви и законной церковной власти, оно, отъ Церкви отрываясь, преграждается отъ источника благодати и постольку становится безблагодатнымъ. Т. обр. оказывается возможно безблагодатное священство, которое тѣмъ самымъ не есть уже священство. Character indelebilis здѣсь допустимъ не въ смыслъ дѣйственности священства вовнѣ, но разрушительнаго его дѣйствія въ самомъ лжепоставленномъ: подобнымъ образомъ анаемствовавший членъ церкви находится въ худшемъ положеніи, чѣмъ просто язычникъ, и именно въ силу своего крещенія. Такимъ образомъ, священства нѣтъ внѣ Церкви, въ ереси, въ расколѣ или самочиніи, поскольку самое происхождение этой лжеіерархіи связано съ бунтомъ противъ церкви, непослушаніемъ и самочиніемъ, непріятіемъ истиннаго священства и поставленіемъ вмѣсто него и противъ него своей собственной лжеіерархіи. Здѣсь даже не имѣетъ существеннаго значенія причина или поводъ, которые вызвали отдѣленіе отъ Церкви: это могутъ быть серьезныя догматическія разногласія, но могутъ быть и просто предательскія сдѣлки съ антихристовой властью, какъ у живоцерковниковъ. Такая лжеіерархія *недѣйствительна*, сколь бы ни было безспорно ея апостольское преемство; равнымъ образомъ теряютъ свою благодатность бывшіе члены православной іерархіи, разъ они измѣняютъ Церковь и вступаютъ въ ряды лжеіерархіи. Всякое молитвенное общеніе съ ними, а тѣмъ болѣе сослуженіе, воспрещенное священными канонами, неприемлемо для вѣрующей души. Удаленіе отъ Церкви измѣряется силою противленія ей, и живоцерковники, несмотря на кажущуюся близость къ Церкви, для насъ дальше нежели католики, протестанты, вообще разныя историческія исповѣданія.

Итакъ, одна непрерывность апостольскаго преемства при посвященіи еще не даетъ каноническаго поставленія. Однако безспорно и то, что *отсутствіе* таного преемства его во всякомъ случаѣ исключаетъ. Для Церкви отнюдь не имѣетъ обязательной силы неканоническое поставленіе, однако при отсутствіи его Церковь не можетъ ни въ какомъ случаѣ, ни при какихъ обстоятельствахъ признать священства со всѣми послѣдствіями, отсюда вытекающими: ни теперешніе украинскіе самосвяты, ни всевозможные сектантскіе пресвитеры или протестантскіе пасторы никогда и ни при какихъ условіяхъ священниками признаны быть не могутъ, ибо и церковная власть имѣетъ свои естественныя границы и не можетъ сдѣлать несуществующее существующимъ. Въ этомъ смыслѣ есть огромная разница въ *объективномъ* положеніи всякихъ самосвятовъ и преемственно поставленной, но недѣйствительной лжеіерархіи, потому что эта послѣдняя при наличіи извѣстныхъ условій можетъ сдѣлаться дѣйствительною безъ перепоставленія: здѣсь имѣется объективная для того возможность. Въ этой возможности, правда, нѣтъ никакой принудительности: Церковь можетъ и *не признать* лжеіерархіи, несмотря на всю безспорность апостоль-

скаго преемства, какъ она не признавала іерархіи разныхъ еретическихъ и раскольниковскихъ общинъ (см. выше). Но Церковь можетъ, послѣ воссоединенія, признать ихъ и въ сущемъ санѣ, чего не можетъ надѣ непосвященными. Признаніе или непризнаніе въ сущемъ санѣ лжеіерархіи при воссоединеніи лежитъ *во власти* Церкви, которая руководится здѣсь соображеніями т. наз. церковной икономіи, т. е. практической мудрости и блага Церкви. Приѣмля въ сущемъ санѣ, Церковь восполняетъ недостающее, даетъ силу недействительному, благодатствуетъ обезблагодатствованное. Въ частности и въ отношеніи хъ живоцерковному самочинію будущее покажетъ, какъ отнесется Церковь къ кающимся и возвращающимся въ нѣдра ея живоцерковнымъ лжеіерархамъ (въ Бозѣ почившій патріархъ Тихонъ проявлялъ въ отдѣльныхъ случаяхъ большую снисходительность), но *до* этого раскаянія вся живоцерковная іерархія, канъ церковнаго, такъ и внѣцерковнаго постановленія недействительна, какъ возникшая изъ церковнаго мятежа и преслушанія, слѣдов., тайнодѣйствія, ими совершаемыя, суть акты кощунственные и недействительные, поскольку для нихъ требуется благодать священства*).

Однако все это просто и ясно въ примѣненіи къ случаямъ *активнаго* раскола и самочинія. Но могутъ быть совсѣмъ иные случаи, именно когда отдѣляется отъ Церкви цѣлая часть церковнаго общества, имѣющая свою канонически правильную и доселѣ Церковію не оспаривавшуюся іерархію. Подобныхъ случаевъ было не мало въ исторіи церкви: несторіанство, армяне-монофизиты, римско-католики, англикане (не говоря уже о болѣе сомнительныхъ случаяхъ); или, съ другой стороны, автокефалія болгарская въ отношеніи къ греческой церкви, грузинская и украинская автокефалія, отдѣлившіяся отъ русской патріархіи, или — въ наши дни — автокефалія польская, финляндская въ отношеніи къ законопослушной русской Церкви. Раздѣленія возникали и возникаютъ здѣсь во всякомъ случаѣ не на почвѣ прямого церковнаго мятежа, но отчасти на почвѣ догматическихъ, національно-культурныхъ или обрядовыхъ разногласій, отчасти же вслѣдствіе споровъ объ юрисдикціи. Совершившееся раздѣленіе однако сдѣлало то, что церковное единеніе съ отпавшими стало невозможно, и, слѣдоват., упразднилась для вѣрныхъ сыновъ Церкви отпавшая часть священства. Однако, это упраздненіе или, вѣрнѣе сказать, парализованность схизматическаго священства, дѣлая его недействительнымъ для Церкви, въ то же время его еще не аннулируетъ. Очевидно, прежде всего, совершенно неправильно и даже невозможно приравнивать такое священство какъ къ изверженнымъ изъ сана по суду за преступленіе, такъ и хъ находящимся подъ запрещеніемъ или неканонически поставленнымъ: оставаясь на своемъ мѣстѣ, въ своемъ церковномъ тѣлѣ, оно раздѣляетъ и общую его судьбу. Приговоръ Церкви надѣ отдѣлив-

*) Мы намѣчаемъ только общія рамки, но при практическомъ разрѣшеніи частныхъ вопросовъ здѣсь возможно большое разнообразіе. Церковная «иконіомія» должна быть гибкой и благоснисходительной.

шейся частью, какъ мы уже знаемъ, можетъ быть различенъ, Церковь не связана фактомъ священства *ex opere operato*, и она можетъ отвергнуть не только дѣйствительность (юрисдикцію), но и дѣйственность (сакраментальную силу) этого священства, но можетъ поступить и иначе, съ большею снисходительностью. Такъ, напр., поступаетъ (въ отличіе отъ греческой) русская Церковь относительно римско-католическаго (и несторіанскаго) священства, пріемля его сущимъ саномъ. Иными словами, выражаясь въ терминахъ св. Василія Вел., она практически трактуетъ католичество не какъ «ересь», а какъ «расколъ», повреждающій, но не обезсиливаетъ преемственность священства.

Однано дѣйствительность священства *en*ъ ограды церковной признается Церковью даже и *en*ъ воссоединенія и помимо этого восполненія. Это явствуетъ изъ того, что признаются имѣющими силу таинства, совершенныя этимъ священствомъ, слѣдовательно, — приходится отсюда заключить — почитается дѣйственною и благодать этого священства. Разумѣется выявиться это можетъ только относительно такихъ таинствъ, чрезъ которыя «инославіе» можетъ реально соприкоснуться съ Церковью. Воссоединяемый съ нею получаетъ то, чего ему не хватаетъ, но онъ не долженъ получать то, что уже имѣетъ. Поэтому, если онъ не является по настоящему, крещеннымъ, то онъ получаетъ крещеніе. Если онъ имѣетъ лишь одно крещеніе, то онъ получаетъ мвропомазаніе. Если онъ имѣетъ мвропомазаніе, въ немъ уже не нуждаясь, онъ допускается прямо къ полному общенію таинствъ, т. е. къ покаянію и причащенію. Изъ того, что римско-католики русской церковью не мвропомазуются, надо заключить, что въ глазахъ ея они это таинство уже имѣютъ. Но такое признаніе *implicite* необходимо подразумѣваетъ и дѣйствительность священства, п. ч. иначе оно не могло бы преподавать благодать мвропомазанія. Было бы непоследовательно ограничить и исчерпать дѣйственность схизматическаго священства лишь этими двумя таинствами: во-первыхъ, такое выдѣленіе именно ихъ однихъ изъ общей дѣйственности священства вообще едва ли мыслимо; во-вторыхъ, дѣйствительность этихъ и только этихъ таинствъ обнаруживается именно потому, что въ нихъ можетъ произойти дѣйствительная встрѣча Церкви съ «инославіемъ» на почвѣ тайнодѣйствія, Правда, признается Церковью и сила таинства брака, совершеннаго *en*ъ церковной ограды, ибо такіе браки не перевѣнчиваются; однано относительно этого можетъ быть указано то, впрочемъ тоже не безспорное, соображеніе, что крещеніемъ или мвропомазаніемъ конвалидируется и бранъ, самъ по себѣ недостаточный или даже прямо не дѣйствительный въ качествѣ таинства: не перевѣнчиваются не только католическія, но и протестанскіе браки, совершенные безъ священника, т. е. пасторомъ. Изъ признанія дѣйственности названныхъ таинствъ вытекаетъ дѣйственность и самаго таинства священства, на которомъ они основываются. Остается вопросъ о тѣхъ таинствахъ, въ которыхъ не могутъ встрѣтиться и соприкоснуться Церковь и «инославіе», потому что это соприкосновеніе означало бы уже восстановленіе полного

общенія церковнаго и преодолѣніе раскола именно о таинствахъ покаянія и причащенія. По существу объ этихъ таинствахъ и не имѣетъ случая прямо высказаться церковь, здѣсь возможны только богословскіе домыслы и заключенія, какъ болѣе такъ и менѣе благопріятныя для инославія. Одна изъ таковыхъ наиболѣе *неблагопріятныхъ* возможностей, выражается въ распространительномъ примѣненіи къ данному случаю словъ ап. Павла о вкушеніи идоложертвенныхъ яствъ и трапезѣ бѣсовской (1 Кор. 10: 20-21), и подобное же выраженіе св. Теодора Студита примѣняется къ еретикамъ его времени (боевымъ иконоборцамъ). Вотъ примѣръ: «священный патріархъ взятъ, изгнанъ, заключенъ въ потаенное мѣсто; на престолѣ его христоронецъ; соборъ нечестивыхъ; проклятіе св. никейскаго собора; возобновленіе борьбы противъ Христа; ссылка святыхъ епископовъ и игуменовъ, монаховъ и монахинь; пролитіе крови, безвременная смерть, заключеніе въ темницахъ, умерщвленіе голодомъ, разграбленіе; а что еще страшнѣе видѣть и слышать, оскорбленіе и погрѣзаніе досточтимой иконы Христа, Богородицы, всѣхъ святыхъ, разрушеніе храмовъ и жертвенниковъ, оскверненіе и сожженіе святынь. При такихъ обстоятельствахъ всякій причащающійся или участвующій въ ядовитомъ хлѣбѣ, не есть ли отступникъ отъ Христа, отверженный, нечестивый, если онъ не обратится назадъ чрезъ покаяніе» (Твор., т. II, 532). Это же иногда примѣняется съ явной непослѣдовательностью, и притомъ двойной, — къ католикамъ. Съ одной стороны, если католическое священство недѣйствительно, то слѣдуетъ заключить, что и совершаемая имъ таинства просто недѣйствительны, представляютъ собой обрядъ воспоминанія, подобно тому, что представляетъ собой протестантское причащеніе. Съ другой стороны, если есть бѣсовская трапеза, то необходимо признать бѣсовскимъ дѣйствіемъ и муропомазаніе, и крещеніе, т. е. тѣ таинства, дѣйствительность которыхъ не подвергается сомнѣнію въ русской церкви.

Оставаясь послѣдовательными, сторонники возрѣнія о «пищѣ демонской» должны за таковую же въ духовномъ смыслѣ почитать и Библію, находящуюся въ рукахъ еретиковъ и раскольниковъ, вообще у неправославныхъ. Дѣйствительно, невозможно оспаривать, что изученіе Библии у фанатическихъ сектантовъ не всегда ведетъ къ ихъ просвѣщенію, вслѣдствіе общей ихъ антицерковности и предвзятости; также безспорно и то, что разумѣніе Библии дано только Церкви и устанавливается святоотеческимъ руководствомъ. И однако Библія и сама по себѣ есть Библія, пребываетъ нѣкоторымъ таинствомъ пресуществленнаго слова, есть слово человѣческое, которое вмѣстѣ съ тѣмъ и Слово Божіе. Вкушать его полную силу дано только Церкви, однако дерзнетъ ли кто утверждать, что для внѣшнихъ это Слово становится духовной отравой? Тѣмъ не менѣе магизмъ крайностей теоріи *ex opere operato* не примѣнимъ въ отношеніи къ таинству. Нельзя думать, что таинства сохраняются у еретиковъ и даже раскольниковъ во всей той силѣ и дѣйственности, какую они имѣютъ въ Церкви,

если принять во вниманіе общую здѣсь поврежденность духовной жизни. Въдѣ и таинство причащенія можетъ быть принято не только во спасеніе, но и въ судъ и во осужденіе, причѣмъ различіе, конечно, связано не съ обезсиленіемъ таинства, но съ образомъ его принятія. Въ этомъ различіи думается намъ, нужно искать ключъ и къ уразумѣнію таинственнаго дѣйствія благодати Божіей во внѣцерковномъ обществѣ. Для самихъ ересіарховъ, злобно исполняющихъ сердце свое противленіемъ Церкви, возможно, конечно, и то, что постигло Іуду послѣ принятія хлѣба изъ рукъ Спасителя, — «вниде вонь сатана» (Іо. 13: 27). Это не означаетъ, конечно, что Іуда вкусилъ пищи демонской, какъ должны были бы ради послѣдовательности заключить ревнители, но что его омраченной душой послѣ пріятія хлѣба изъ рукъ Спасителя окончательно овладѣлъ сатана и, слѣдоват., самъ Іуда сдѣлалъ его для себя трапезой демонской. Разумѣется, зрѣть тайны человѣческаго сердца человѣку не дано, но и не дано человѣку произносить судъ надъ ближнимъ. И было бы безуміемъ грѣховнымъ, еслибы кто-либо дерзнулъ сказать о братѣ своемъ, что онъ причастился въ судъ и во осужденіе (этого онъ не можетъ знать даже и о себѣ самомъ), но не является-ли страннымъ и этотъ приговоръ надъ цѣлыми церковными обществами, надъ братьями во Христѣ, хотя и отторженными. Сказать, что они причащаются трапезы демонской, значить обречь ихъ на участь Іуды и произнести страшный судъ надъ душами ихъ, т. е. надъ безчисленными милліонами душъ — не только ересіарховъ, но и пошедшихъ за ними и никогда не видѣвшихъ истинной церкви. Здѣсь дѣло, конечно, не въ человѣческой жалостливости или «гуманности», которая въ вопросахъ вѣры прямо неумѣстна, здѣсь идетъ рѣчь о прямыхъ велѣніяхъ самой Церкви, которая никогда не изрекала, что Библія въ рукахъ отторгующихся отъ Церкви есть не — Библія, и таинства суть не-таинства или, что еще гораздо хуже, противу-таинства, черныя таинства. Церковь установила совсѣмъ противоположное отношеніе чрезъ признаніе этихъ таинствъ имѣющими силу при воссоединеніи съ Церковью, а развѣ возможно такое признаніе относительно дѣйствъ демонскихъ?

Надо искать общую точку зрѣнія, которая дѣлала бы понятной практику Церкви въ ея отношеніи къ «инославію». Конечно, Церковь едина, ибо единъ Христосъ, единъ Духъ св., живущій въ Церкви, едина благодатная жизнь церковная, и не существуетъ двухъ путей спасенія. И нельзя поэтому искать многихъ путей спасенія въ разныхъ «вѣтвяхъ церкви» или разныхъ «церквахъ»: «церковъ», конечно, не склоняется — ни въ двойственномъ, ни въ множественномъ числѣ, но имѣетъ только единственное. Множественное число можетъ относиться только къ разнымъ помѣстнымъ церквамъ, которыя, при единствѣ церковной жизни, могутъ имѣть различные духовные дары, какъ это и показано въ Откровеніи Іоанновомъ относительно 7 малоазійскихъ церквей. Въ этомъ смыслѣ является неправильнымъ, вѣрнѣе, неточнымъ, выраженіе «соединеніе церквей», если только подъ «церквами» не подразу-

мѣвать раздѣлившихся церковныхъ обществъ, которыя, однако, не могутъ быть разсматриваемы въ качествѣ равныхъ или равноправныхъ. Лишь одно Православіе есть истинная, неповрежденная Церковь Христова. Однако, это не означаетъ, что всѣ церковныя общества, образующіяся внѣ Православія, канъ іерархической организаціи, были бы вполне и окончательно не-православны, т. е. не имѣли бы въ себѣ никакой церковной жизни, были бы пустымъ мѣстомъ, или же хуже — анти-церковью, «вавилонскою блудницей». Такое воззрѣніе могло бы опираться на *законническое* пониманіе жизни церковной, при которомъ существуетъ только двѣ возможности: исполненіе закона и его нарушеніе, правда и грѣхъ, черное и бѣлое. Для такого законническаго воззрѣнія дѣйствительное отношеніе Церкви къ «инославію» является лишь непослѣдовательностью и компромиссомъ. Но ветхозавѣтный юридизмъ здѣсь непримѣнимъ и недостаточенъ. Благодатная жизнь и истинность ея можетъ имѣть *степени*, полноту и неполноту. Между чернымъ и бѣлымъ существуетъ цѣлая гамма полутоновъ. Церковь есть столпъ и утвержденіе истины, истина едина, но истинность, жизнь въ истинѣ имѣетъ степени, таюже какъ имѣетъ степени приближеніе и соединеніе съ Тѣмъ, Кто Самъ есть Путь, Истина и Жизнь. И благодать Св. Духа едина, однако и дары различны, и служеніе различно, но тотъ же Духъ, который дышетъ, гдѣ хочетъ. Благодатна была церковь ветхозавѣтная, однако иначе и въ иной степени, нежели новозавѣтная. И живущіе въ Церкви приобщаются къ полиотѣея въ мѣру своего дара и подвига, и различна бываетъ мѣра этого жизненнаго воцерковленія, отъ преп. Серафима до рядового мірянина. Многостепенна и безконечна въ интенсивности своей благодатная жизнь въ Церкви. Поэтому Церковь столь ревниво и сурово ограждаетъ свою чистоту и прещеніями вразумляетъ тѣхъ, кто отъ нея, отъ утвержденія Истины и прямого Пути къ истинности, уклоняется, отпадая въ инославіе, въ область искаженій и ушербности. Отпаденіе отъ Церкви, движеніе отъ свѣта, — допустимъ — не къ тѣмѣ, но къ полусвѣту, есть нѣкоторая духовная катастрофа. Въ заботѣ о благѣ пасомыхъ Церковь можетъ и карать виновныхъ, соотвѣтственно ихъ зрѣлости и положенію, вплоть до анафемствованія. какъ это и было еще въ эпоху вселенныхъ сборовъ.

Однако отношеніе Церкви къ инославію этимъ бы только и опредѣлялось, если бы оно всецѣло исчерпывалось движеніемъ *отъ* Церкви и *противъ* Церкви. Но въ немъ, въ толщѣ его и глубинѣ, есть и сопребываніе Церкви, питаніе богатствомъ, унесеннымъ изъ отчуждающаго дома, и есть движеніе къ Церкви, — дѣйствуютъ силы не только центробѣжныя, но и центростремительныя. Есть полнота и неполнота, здоровье и болѣзнь, сила и слабость, чистота и нечистота. По отношенію къ Православію, его безпредѣльный чистотѣ и истинности, все инославіе неистинно, поврежденно, прелестно, и, однако, оно не отчуждено отъ истины, отъ любви Христовой, отъ любви къ Матери Божіей и святымъ, а потому и не лишено благодати Св. Духа и возможности спасенія. Не всѣ православные суть по истинѣ православны, дѣйстви-

тельно, спасаются православіемъ, но и не всѣ неправославные суть и на дѣлѣ вполнѣ и окончательно неправославны. Если, по слову Господню, будутъ такіе, которые Именемъ Его пророчествовали и чудеса творили, и однако Онъ скажетъ имъ: Я никогда не зналъ васъ (Мѡ. 7: 22-23), то былъ и такой человѣкъ, который изгонялъ бѣсовъ Именемъ Его и не ходилъ за Христомъ, и Господь не позволилъ ученикамъ запретить ему, сказавши, что кто не противъ васъ, тотъ за васъ. (Лк. 9: 49-50).

Исповѣданіе *единой*, святой, соборной и апостольской церкви совсѣмъ не исключаетъ допущенія возможности того, что свѣтъ ея простирается и далѣе предѣловъ ея земной организациі. Господь по неисповѣдимымъ путямъ Своимъ дѣлаетъ ей сопричастными многіе миллионы христіанъ и за этими предѣлами. Иначе говоря, можетъ быть православіе за предѣлами Православной церкви, какъ организациі, *ecclesia extra ecclesiam*. Это не означаетъ, что есть нѣсколько церквей, но единая церковность дѣйствуетъ вширь и вглубь. Это также никоимъ образомъ не есть вѣроисповѣданіе безразличіе, «интерконфессиональность», но этимъ дается церковное обоснованіе для той неудержимой тяги всего христіанскаго міра къ «соединенію всѣхъ», которое все мощнѣе ощущается въ мірѣ. Любовь ко Христу, дѣла любви, подвигъ вѣры устанавливаютъ иѣкое живое единство Церкви Христовой изъ всѣхъ истинно вѣрныхъ. Оно имѣетъ свое средоточіе въ Церкви, но внѣшне можетъ и не совпадать съ церковной организацией. Есть христіанскій міръ, образующій какъ бы атмосферное окруженіе, кометный хвостъ около того ядра, каковымъ является Православіе. И окруженіе это является внутренне единымъ съ имъ, имѣя его своимъ центромъ, поскольку и въ немъ дѣйствуетъ сила Христова и благодать Св. Духа. И объявлять ихъ отлученными отъ того и другого человѣку не дано.

Этимъ намѣчается отвѣтъ и на болѣе общій вопросъ, спасаются-ли, могутъ-ли спастись (или что тоже: есть ли благодать и святость) внѣ Церкви? или же, напротивъ, тамъ неизбежно погибаютъ, обрекаются въ «пекло», какъ говорятъ фанатики съ разныхъ сторонъ? Внѣ Церкви спасенія нѣтъ и быть не можетъ, ибо Церковь и есть спасеніе, ковчегъ Ноевъ. Слѣдов., если допустить, что спасаются и въ инославіи, это означаетъ, что они какъ-то принадлежатъ къ Церкви, внѣшне не принадлежа къ ней, и, слѣдоват., мистическое тѣло Церкви не совпадаетъ съ каноническими его очертаніями. Объ этомъ свидѣтельствуетъ и сама Церковь, признавая таинства и посвященія внѣшнихъ.

Облагодатствованность имѣть и можетъ имѣть разныя *степени*, и полное и безпримѣсное облагодатствованіе дается только въ Церкви Православной, единой, истинной, апостольской, вселенской. Но полнота если превосходитъ, то не уничтожаетъ неполноты, частичности, ушербности. Неужели тѣ, отколовшіеся отъ Церкви, но сохранившіе Св. Библию и въ ней и черезъ нее взыскающіе Христа и Его возлюбившіе, всѣ протестанты, въ своей любви къ Слову Божію, иичего не имѣютъ или же хуже чѣмъ иичего, одинъ соблазнъ и прельщеніе? Неужели тѣ, отколовшіеся

отъ Церкви, но удержавшіе апостольскую преемственность священства и совершаемыя ими таинства и священнодѣйствія, и они ничего не имѣютъ, или опять тани, хуже, чѣмъ ничего, — черныя лжетаинства? Неужели молящіеся вмѣстѣ съ нами, во Святой Троицѣ сущему Богу, Иисусу Христу, Матери Божіей и святымъ, хотя они находятся (притомъ не по личной, но по исторической винѣ) въ расколѣ съ Церковью, остаются отвергнутыми въ своей молитвѣ, или даже больше чѣмъ отвергнуты, навлекаютъ на себя лишь осужденіе своими молитвенными призываніями? Вѣдь самые эти вопросы чудовищны: достаточно ихъ ясно поставить, для того, чтобы затѣмъ далено отбросить. Если сказано даже объ язычникахъ, что «во всякомъ народѣ боящійся Бога и поступающій по правдѣ, пріятель Ему». (Д. А. 10:35), то не имѣетъ ли это силы о христіанахъ, крещеныхъ и даже муропомазанныхъ? Если же есть спасающіеся и во всемъ христіанскомъ мірѣ, даже extra ecclesiam, то это означаетъ, что здѣсь накапливается и святость, ибо христіанская жизнь и есть нанопленіе святости. Это не значитъ опять таки, чтобы можно было позволять себѣ вольность молиться инославнымъ святымъ и не полагать въ этомъ отношеніи различія между церковными святыми и святостью внѣцерковною. Вѣдь и Церковь знаетъ не только повсюду почитаемыхъ, но и мѣстныхъ святыхъ. Однано, самая возможность богоугожденія принципиально должна быть признана и въ инославии. Но это означаетъ, что въ извѣстной мѣрѣ, именно въ мѣру своей христіанской жизни, и инославіе принадлежитъ къ Православію, все подлинно цѣнное и святое въ немъ православно, вопреки своему инославію, или не смотря на него.

Въ настоящее время христіанскій міръ представляетъ собой печальную картину раздѣленія на нѣсколько вѣроисповѣдныхъ обществъ, которое длится уже вѣна. Это, конечно, не есть «раздѣленіе церквей», ибо Церковь едина и не можетъ раздѣлиться, отъ нея могутъ быть только отдѣленія, однако совершившіяся отдѣленія раскололи церковное общество, составляющее единую Церковь съ самаго ея основанія и въ цвѣтущее время вселенскаго ея самосознанія, въ эпоху вселенскихъ соборовъ. Хотя количественный масштабъ не является рѣшающимъ критеріемъ истины, и надлежитъ оставаться хотя бы въ ничтожномъ меньшинствѣ, но съ истиной, По слову Господа: «не бойся, малое стадо, ибо благоизволилъ Отецъ дать вамъ Царство (Лн. 12:32), — однако не можетъ быть безразлично и для полноты жизни вселенской церкви отдѣленіе отъ нея цѣлой половины, которая стала дѣлиться потомъ дальше и дальше. И это отдѣленіе помѣстныхъ церквей остается незаживающей раной на живомъ тѣлѣ церковномъ, которое *всегда* болитъ или, по крайней мѣрѣ *должно* болѣть, и предъ лицомъ этого факта нѣтъ мѣста ни самохвалству, ни самодовольству, съ которыми смѣшивается иногда ревность и твердость. Для этихъ церковныхъ обществъ ересь или расколъ, которые ихъ отдѣляютъ отъ Церкви, не есть уже ихъ личный грѣхъ, какимъ онъ является для самихъ апостоловъ и епископовъ, но судьбою и церковнымъ удѣломъ. Они рождаются, живутъ и спа-

саются въ условіяхъ сложившагося церковнаго уклада, часто не встрѣчаясь въ жизни и вовсе съ православіемъ (какъ не встрѣтился съ нимъ, напр., протестантизмъ во время своего раскола съ Римомъ). Въ пограничныхъ областяхъ идутъ все время трепія и длятся бои, въ то время какъ въ толщѣ церковнаго общества хранится традиціонное благочестіе. Существуетъ единый христіанскій міръ, который все болѣе сознаетъ свое единство въ вѣрѣ въ Господа. Накаплиются энергіи не только центробѣжныя, но и центростремительныя. И эти силы влекутъ всѣхъ христіанъ къ возвращенію въ Церковь, къ новому опровославленію, сознательному или бессознательному. И Мать-Церковь, съ надеждой и терпѣніемъ ждущая этого желаннаго возвращенія, внѣшняго или покаѣствъ хотя только внутренняго, съ любовью видитъ и благословляетъ каждый шагъ въ направленіи къ «соединенію всѣхъ», и о немъ она непрестанно молится, по заповѣди Верховнаго Архіерея Своего, который молился въ первосвященнической молитвѣ Своей, всѣхъ вѣрныхъ въ этой же молитвѣ призывая: *да вси едино будутъ* (1о. 17:21).

Отношеніе Церкви къ инославію въ томъ, въ чемъ оно съ нею едино, опредѣляется не компромиссами и приспособленіями, не политикой и тактикой, но — *любовью церковною*. Да, любовь, не какъ «настроеніе», а какъ существо жизни, любовь не эмоціональная или психологическая, но именно церковная. О заблужденіяхъ Церковь скорбитъ, но единомысліе любить. Объ этой любви сказано апостоломъ въ глгмѣ любви: любви «не радуется о неправдѣ, радуется же объ истинѣ» (1 Кор. 13:6). Это слово и да будетъ нормой *церковной любви* нашей къ отдѣленнымъ братіямъ. И далѣе продолжаетъ апостолъ: любви вся покрываетъ, всему вѣритъ, всего надѣется, все переноситъ» (1 Кор. 13. 7). Въ этомъ ея сила.

«Такъ говоритъ Господь: сохраняйте судъ и дѣлайте правду, ибо близко спасеніе Мое и откровеніе правды Моей... Да не говоритъ сынъ иноплеменика, присоединившійся къ Господу: «Господь совсѣмъ отдѣлилъ меня отъ народа Своего» и да не говоритъ евнухъ: «вотъ я сухое дерево». Ибо Господь такъ говоритъ объ евнухъ: которые хранятъ Мои субботы и избираютъ угодное Мнѣ, и крѣпко держатся за вѣта Моего, тѣмъ дамъ Я въ домъ Моемъ и въ стѣнахъ Моихъ мѣсто и имя лучшее, нежели сыновьямъ и дочерямъ; дамъ имъ вѣчное имя, которое не истребится. И сыновей иноплемениковъ, присоединившихся къ Господу, чтобы служить Ему и любить имя Господа, быть рабами Его, всѣхъ, хранящихъ субботу отъ оскверненія ея и твердо держащихся за вѣта Моего, Я приведу на святую гору Мою и обрадую ихъ въ Моемъ домѣ молитвы; всесоженія ихъ и жертвы ихъ (будутъ) благопріятны на жертвенникѣ Моемъ; ибо домъ Мой назовется домомъ молитвы для всѣхъ народовъ». (Исаи, 56: 1-7).

Прот. СЕРГІЙ БУЛГАКОВЪ.

МЕТАФИЗИЧЕСКІЯ ПРЕДПОСЫЛКИ УТОПИЗМА.

Свѣтлой памяти
незабвеннаго
П. И. Новгородцева.

*Блаженни чистіи сердцемъ, яко тѣи
Бога узрятъ.*

I.

Мысли и оцѣнки каждаго изъ насъ сопряжены между собою какой-то крутовой порукой, и нѣтъ поэтому въ человѣческихъ міровоззрѣніяхъ мозаической, внѣшней, «случайной» подлѣприставленности, безсвязной рядоположности частей. Всегда цѣлостно міровоззрительное исповѣданіе человѣка. Все въ немъ выбивается изъ одинаго источника, все тяготеетъ къ единому средоточію. Все здѣсь сращено, все взаимообусловлено, — каждый элементъ опредѣляется обрамляющимъ его цѣлымъ и, обратно, отраженно какъ-бы соприсутствуетъ всюду и во всемъ. Вотъ почему къ міровоззрѣніямъ вполне приложимъ методъ идеальной реконструкціи цѣлаго по частямъ. Въ каждомъ отдѣльномъ элементѣ стяженно отображается содержащее его органическое цѣлое, и характеръ каждаго элемента опредѣляется своеобразиемъ и строемъ объемлющаго его и оформляющаго единства, внутри котораго онъ занимаетъ свое, внутренне обоснованное мѣсто. Въ каждомъ отдѣльномъ сужденіи и мнѣніи раскрывается весь человѣкъ, его общее міроощущеніе, его своеобразное видѣніе міра. «И какъ въ росинкѣ чуть замѣтной весь солнца ликъ ты узнаешь, такъ слитно въ глубинѣ завѣтной все мірозданье ты найдешь...». И обратно, именно въ силу этой внутренней стяженности и организованности міровоззрѣній необходимо предвосхитить, антиципировать образъ цѣлаго, уловить и угадать единящее начало, для того чтобы овладѣть и каждымъ отдѣльнымъ сужде-

ніємъ, каждой отдѣльной мыслью въ ея неповрежденной полнотѣ, въ ея конкретной неповторимости.

За всякимъ мыслительнымъ построєніемъ ощущается его творецъ и носитель, — живая и ищущая человѣческая личность. И въ нѣкоторомъ смыслѣ всякое міровоззрѣніе есть автобіографическое повѣствованіе, рассказъ и отчетъ объ увидѣнномъ и услышанномъ, — описаніе пережитого опыта. Но было бы превратно понимать этотъ опытъ психологически и субъективно. Опытъ есть реальное предметное касаніе, «выхожденіе изъ себя», встрѣча, общеніе и сожительство съ «другимъ», съ «не-я». Познаніе, какъ опытъ, есть субъектъ - объектное отношеніе, — оно существенно двойственно, и потому — г е т е р о н о м и о. Человѣкъ не «строить», не «порождаетъ», не «полагаетъ» свой міръ, — онъ е г о н а х о д и т ъ. Міръ д а е т с я, открывается познающему субъекту. Но дается онъ не съ однозначной, приудительной, поробающей необходимостью. Мы должны какъ бы откликаться на предметные зовы, и въ открывающемся творчески и отвѣтственно разбираться, совершать о т б о р ъ. Въ этомъ изначальномъ волевомъ избраніи мы не стѣснены безысходно ни нашимъ врожденнымъ характеромъ, ни наслѣдственными предрасположеніями, ни житейской обстановкою. Въ этомъ первичномъ самоопредѣленіи — метафизическій корень личности, живое средоточіе ея бытія. Ибо человѣкъ живетъ не въ уединеніи, не въ монадическомъ затворѣ, и не изъ самого себя черпаетъ для жизни силы. Онъ утверждаетъ въ «другомъ», и, какъ остро выразился Влад. Соловьевъ, «всякое существо есть то, что оно любитъ». Въ строєніи и складѣ избраннаго предметнаго міра и заключается послѣднее основаніе внутренняго стрѣя соответственнаго міровоззрительнаго исповѣданія. Это — не столько автопортретъ или рассказъ о самомъ себѣ, сколько описаніе возлюбленныхъ человѣкомъ сокровищъ, воспринятыхъ, претворенныхъ имъ и «усвоенныхъ». И, вопреки извѣстному фихтевскому афоризму, можно сказать, что не человѣкъ опредѣляетъ философію, а философія человѣка: каковъ, кто человѣкъ зависитъ отъ того, какой міръ избралъ онъ для своего обитанія, что возлюбилъ онъ паче, во что погружена, чѣмъ живетъ и движется его душа...

Здѣсь мы касаемся средоточной теоретико-познавательной апоріи. Ибо в с я к і й опытъ предметенъ, даже тогда когда мы впадаемъ въ галлюцинацію и отдаемся на волю недисциплинированной игры своихъ собственныхъ мечтательныхъ грезъ. Въ порядкѣ причинно-слѣдственномъ, въ порядкѣ причиненія и «аффекціи» всякое сужденіе «обосновано». И если бы значимость и достоинство познавательныхъ актовъ зависѣли только отъ ихъ «объективности», тогда бы познаніе въ собственномъ смыслѣ не было бы вовсе возможно. Тогда бы не было четкой и твердой грани между «истиннымъ» и «ложнымъ». И совершенно такъ же познаніе, какъ «розысканіе истины» было бы немислимо, если бы самъ предметный міръ былъ одиороденъ, сплошенъ, «единосущенъ», равночестенъ и равнозначенъ во всѣхъ своихъ частяхъ. Въ

этомъ случаѣ познаніе оказалось бы «по ту сторону добра и зла». Въ немъ могли быть градаціи по объему, по полнотѣ, по «ясности и отчетливости», но не по цѣнности, не по достоинству. Въ уравнительномъ объективизмѣ кроется соблазнительный нигилистическій ядъ, — ядъ натуралистическаго фактопоклонства. Какъ мѣтко выразился Джоберти, философія, которая исходила бы отъ чистаго факта, вообще никогда не пришла бы къ истинѣ. Одной «объективности» мало. Мало и недостаточно выключить изъ картины міра «субъективные» примѣсы и прираженія, — мало привести ее въ отображающее соотвѣстствіе съ какой-нибудь предметностью вообще. Ибо не предметный опытъ, какъ таковой, а лишь опредѣленно оцѣненный предметный опытъ, опытъ Истины раскрываетъ и обосновываетъ познавательную истинность. Разное можетъ являться и открываться человѣку. Индивидуальныя усмотрѣнія могутъ различаться не только по широтѣ охвата, не только по глубинѣ проникновенія, — за различіемъ эмпирическихъ объектовъ познавательнаго вниманія стоитъ еще и качественная разнородность, разнородность, различность метафизическихъ объектовъ, различность множественныхъ плановъ бытія. Можно «встрѣтиться» съ Истиной, но можно и не встрѣтиться, — и, болѣе того, можно встрѣтиться и не съ Истиной. Въ этомъ — «условіе возможности познанія», какъ живого метафизическаго событія, исполненнаго смысла. И только при этомъ условіи познавательныя «да» и «нѣтъ» получаютъ характеръ несводимой противоположности.

Говоря словами «Ученія двѣнадцати апостоловъ», — «есть два пути, одинъ — путь жизни, другой — путь смерти. И различіе межъ ними большое»... Есть онтологическая разнородность типовъ опыта, — опытъ бываетъ разнороденъ и потому бываютъ разноцѣнны міровоззрѣнія. Реальное различіе истиннаго и ложнаго есть основная метафизическая предпосылка возможности истиннаго познанія. Есть предметность благая, и есть предметность злая. Есть опытъ Истины, и есть призрачный и пустой опытъ лжи. Переходъ отъ заблужденія къ истинности есть переходъ не только отъ «субъективности» къ «объективности», но прежде всего — отъ дурной предметности къ предметности благой, а — черезъ это — и отъ дурной «субъективности» къ «субъектности» благой. Есть опытъ «міра сего», опытъ плоти и крови, — и есть опытъ благодатный, опытъ «въ Духѣ». И переходъ отъ перваго ко второму совершается только въ подвигѣ, въ новомъ рожденіи — «водою и Духомъ», въ огненномъ крещеніи, въ метафизическомъ, ноуменальномъ преобразеніи личности. Мѣняется предметъ созерцанія, — онтологически мѣняется при этомъ и для этого сама познающая личность. Ибо въ какомъ-то отношеніи, дѣйствительно, «подобное познается подобнымъ». И для созерцанія Истины познающій субъектъ самъ долженъ стать и быть «истиннымъ». На мѣсто вещей видимыхъ

и ничтожныхъ становятся Тайны Царствія, но для этого и познающій долженъ стать «сыномъ чертога брачнаго». Должно умереть мудрованіе плоти. Тогда видимо, какъ прелагается порядокъ «природы» въ порядокъ «благодати». Пронсходитъ метафизическій скачекъ и разрывъ. И большій изъ рожденныхъ женами меньше меньшаго въ Царствіи Небесномъ...

Есть два типа міровоззрѣній. И въ силу внутренней слаженности и состроенности міра мысли нѣтъ и не можетъ быть взглядовъ и воззрѣній безразличныхъ, никакихъ *adiaphora*. Въ каждомъ познавательномъ актѣ мы либо собираемъ, либо расточаемъ, и не-собирающіе расточаютъ. Надо различать «естественную», органическую оформленность, которой равно подвластно все, и уродливое, и прекрасное, и истинное, и ложное, — и оформленность цѣнностную. Естественная сопринадлежность и равновѣсіе частей во всякомъ міровоззрѣніи еще не ручается за содержательную состоятельность. И такъ часто встрѣчаются зіяющіе логическіе разрывы и провалы въ созданіяхъ, казалось бы, высѣченныхъ изъ монолита. Причину такихъ познавательныхъ неудачъ надо искать не только въ неумѣніи или неспособности быть «последовательнымъ». Она коренится глубже, и приводится въ последнемъ счетѣ къ объективной и е в о з м о ж н о с т и быть «вѣрнымъ себѣ», — иначе сказать, къ скрытой раздвоенности и расколотости исходнаго видѣнія. Противорѣчія міропониманія опредѣляются предметнымъ разладомъ. Избранный для описанія міръ оказывается «царствомъ, раздѣлившимся на ся», и описаніе его неминимо должно рассыпаться въ противорѣчіяхъ. Тупики міропониманія опредѣляются безысходностью опыта, безысходностью самого предмета. Есть потустороннее, есть «міръ иной», міръ цѣнностей и святыхъ, заразы и удаленный и близкій. Небеса снижаются къ землѣ въ отвѣтъ на горніе взлеты человѣческаго духа. И въ этихъ встрѣчахъ съ горнимъ міромъ — исполненіе познанія. А въ замыканіи «естества» въ самомъ себѣ, въ своей «посюсторонности» таится корень распада и заблужденія. Не восходящій въ познаніи не остается недвижимъ, — оиъ падаетъ... «Ибо всякому имѣющему дастся и преумножится, а у неимѣющаго отнимется и то, что имѣеть»...

Познаніе, какъ историческое дѣло, творимое совокупными и сопряженными усиліями смѣняющихся и чередующихся поколѣній, есть подвигъ. Это — трагическая борьба за опытъ, за правый опытъ, за «опытъ Истины». Міровоззрѣнія не вытягиваются въ одну и единую эволюціонную линію. Они имѣютъ полифилетическую природу. Два опыта, — разное — предметныхъ и разное — честныхъ, — борются въ исторіи. И до дня суднаго пшеница и плевелы растутъ въ перемежку. Исторія мысли есть героическое исканіе, подвигъ вольного и страстного изживанія грѣха, покаянный подвигъ вхожденія человѣчества «въ разумъ Неприступной Славы» Божіей, въ «разумъ Истины». Всѣ заблужденія, погрѣшности и ошибки въ последнемъ счетѣ сводятся къ нѣкоторому изначаль-

ному и коренному соблазну, къ нѣкому первородному грѣху, — въ нихъ основѣ всегда лежитъ нѣкій ложный опытъ, ложная вѣра, ложный путь... Въ онтологическомъ существѣ своемъ исторія есть исторія христіанства, — исторія Искуплена. Судьбы міра до Христа въ цѣломъ, это — нѣкая единая *praeparatio evangelica*. Судьбы міра *post Christum natum* — судьбы Церкви, историческое дѣло христіанства. Необратимъ и метафизически единиченъ историческій процессъ. Въ исторіи «что-то совершается». И въ цѣломъ она стремится и тяготеетъ къ какому-то предѣлу и исполненію... И бываютъ эпохи какъ-бы предѣльнаго истонченія эмпириі, когда чуть-ли не каждому съ очевидностью становится зрима эта подспудная, глубинная метафизическая борьба. Съ болѣзненной остротой обнажается тогда изначальная религіозная ложь. Каковы бы ни были ближайшіе и эмпирические поводы и причины современныхъ потрясеній, слишкомъ ясно, что въ нихъ лежитъ и въ нихъ раскрывается именно эта изначальная ложь. Ее надо ощутить, опознать и отвергнуть. Отъ грохота вселенской бури не подобаетъ преждевременно и малодушно впадать въ апокалиптический трансъ. Это — еще не послѣднія времена. Метафизическая буря бушуетъ издревле, и чуткій слухъ во всѣ времена и сроки слышитъ ее и сквозь пелену благополучія. Хронологическій предѣлъ не любопытенъ для углубленного духа. Близка ли парусія, или еще многимъ земнороднымъ поколѣніямъ предстоитъ смѣнять другъ друга до жатвы, — и въ первый, и въ одиннадцатый часъ остается въ одинаковой силѣ вѣчный завѣтъ «испытанія духовъ» и вѣчная, неизбывная тоска.

II.

Незабвенный П. И. Новгородцевъ нарисовалъ недавно яркую картину кризиса всего современнаго общественнаго міровоззрѣнія, крушенія «утопіи земного рая». Въ процессъ испытанія временемъ раскрылась немыслимость и неосуществимость такого жизненнаго уклада, при которомъ быть бы навсегда и вполне устраненъ источникъ порчи и несовершенства. А въ это устроеніе вѣрили со всѣмъ жаромъ и пыломъ измученной и ищущей души. И вотъ рушится цѣлая система жизни, цѣлый духовный укладъ. Какъ будто разлагается и преодѣвается самый утопическій духъ. Въ этой проникновенной характеристикѣ и діагнозѣ съ однимъ нельзя согласиться, съ надеждой, что нынѣшнее крушеніе общественнаго утопизма есть крушеніе послѣднее и окончательное. Общественный утопизмъ есть только симптомъ и какъ бы верхній пластъ цѣлаго и цѣлостнаго міровоззрѣнія, законный выводъ изъ определенныхъ міровоззрительныхъ предпосылокъ, не сдѣлать котораго нельзя безъ непоследовательности. И надо съ предѣльною зоркостію увидѣть, что въ несдержанные утопическія чаянія уводитъ совсѣмъ не только необузданная фантазія

отдельных безответственных фанатиков, но и какая-то роковая последовательность самой трезвой мысли, разъея приняты нѣкоторыя основоположенія, разъ она покоится на опредѣленномъ опытѣ. Утопическихъ выводовъ требуетъ съ неотразимостью какая-то изначальная ансіома. Не случайно, вѣдь, въ утопизмъ упиралась по своему и средневѣковая католическая мысль, и обмірщавшаяся философія Новаго времени, — и эпока Просвѣщенія, и эпока «исторической реакціи», и современный богоборческій социализмъ. Всюду здѣсь открывается какая-то подспудная идея. И только въ ней разгадка утопизма. Она еще не только не преодоленна, но и не опознана. Пока мы наблюдаемъ только убійство утопическихъ и а с т р о е н і й, своего рода разочарованный отливъ послѣ необузданнаго оптимистическаго экзесса. Ядъ остается въ крови. И пока не преодолены интимныя предпосылки утопическаго о п ы т а, нѣтъ основаній для неосторожной надежды, что не случится новыхъ пароксизмовъ. Напротивъ, въ самомъ переживаніи кризиса и краха слишкомъ много еще старыхъ утопическихъ привычекъ и чертъ... И не напрасно Влад. Соловьевъ въ прозорливомъ предчувствіи изображалъ Антихриста, какъ величайшаго и дерзкаго утописта... Утопизмъ есть постоянный и неизбывный соблазнъ человеческой мысли, ея отрицательный полюсъ, заряженный величайшей, хотя и ядовитой энергіей.

Утопизмъ, это — сложное, многостажное духовное зданіе. Въ краткое, односложное опредѣленіе не сжать его сущности. Приходится по слоямъ раскрывать его аксіоматическій фондъ, не всегда ясно и отчетливо сознаваемый. И начинать приходится съ самаго поверхностнаго слоя, — съ общественнаго утопизма. — Подъ этимъ именемъ мы разумѣемъ в с я к у ю вѣру въ возможность п о с л ѣ д н и хъ с л о в ѣ, въ возможность имманентной исторической удачи, окончательной и предѣльной, хотя бы и только частичной, но такой, которая не требовала и не допускала дальнѣйшихъ перемѣнъ въ лучшую сторону. Здѣсь характерна именно эта вѣра въ возможность окончательнаго осуществленія въ р а м к а х ъ и с т о р і и. Безразлично, куда во времени относится дѣйствительное осуществленіе этого безпорочнаго общественнаго строя, — въ невозвратимое прошлое, въ отдаленное или уже надвинувшееся будущее, или оно признается уже достигнутымъ въ современности. Безразлично и то, какъ мыслятся конкретныя черты такого идеальнаго строя, и съ какими историческими факторами связывается его осуществленіе. Рѣшающее значеніе принадлежитъ здѣсь самой формальной вѣрѣ въ о с у щ е с т в и м о с т ь земнаго града, въ эмпирическую достижимость «совершенства», въ социальномъ строительствѣ, — т. е. такого состоянія, которое исключаетъ не только надобность, но и самую возможность улучшенія. Эта вѣра включаетъ въ себя допущеніе, что во времени возможно полное исчезновеніе противоположности «должнаго» и «дѣйствительнаго», и тѣмъ самымъ преодоленіе и устраненіе категоріи з а д а н і я. Иными словами, это — утвержденіе возможности «идеала», какъ части эмпирической дѣй-

ствительности, какъ объективно-данной среды, какъ состоянія и явленія естественнаго, историческаго міра. Это можно назвать этическимъ натурализмомъ, это — принципиальное приравненіе цѣнности и факта. Идеаль есть здѣсь «будущій фактъ», пока угадываемый и предвосхищаемый воображеніемъ, но противопоставляемый не голой данности, не «равнодушной природѣ», а лишь — нынѣшнему, «существующему порядку вещей», и лежащій съ нимъ въ одной и той-же плоскости исторической эмпирии. И постольку хронологія становится въ нѣкоторомъ смыслѣ оцѣночнымъ мѣриломъ: то лучше, что впереди... Натурализмъ не преодолевается и тогда, когда «идеаль» выносится за предѣлы исторіи, но сохраняетъ при этомъ смыслъ хотя въ цѣломъ и никогда не осуществимаго, зато всегда и непрерывно нарастающе-осуществляемаго образца. При этомъ остается отождествленіе хронологической послѣдовательности и оцѣночной іерархіи, — каждая позднѣйшая историческая ступень въ силу одного этого хронологическаго соображенія признается за ступень высшую. Здѣсь остается устремленность въ дурную безконечность естественнаго времени. Можно назвать это даже потенцированнымъ хилиазмомъ, ибо здѣсь абсолютизируется не только одна опредѣленная заветная эпоха, но и весь историческій процессъ, — и при томъ не только въ виду его телеологической слаженности, не только въ качествѣ средства, но и въ виду относительной безупречности каждаго этапа на его мѣстѣ. Такъ «оправдывается» и пріемлется все происходящее, — пріемлется безотчетно и безоцѣнно. Здѣсь вовсе выключается и выпадаетъ самая категорія «цѣнности», какъ само-значимаго начала.

Однако, есть своя прикровенная правда въ этой «натурализаци» цѣнностей. За превращеніемъ категорическаго императива въ историческое предсказаніе скрывается смутный, но правдивый инстинктъ волевого, дѣйствительнаго вѣста. Здѣсь тлѣющимъ свѣтомъ брезжитъ вѣрная мысль о предѣльной дѣйственности добра, какъ о силѣ. Этический натурализмъ хочетъ быть этикой воли, а не только регистрирующей вѣткою оцѣнки. Онъ мечтаетъ о воплощеніи совершенства, преодолеваетъ такимъ образомъ отрѣщенный морализмъ этнн формальнаго долга. И не въ этомъ его ложь. Ложь этическаго натурализма заключается въ томъ, что «идеальная дѣйствительность» (или «дѣйствительность идеала») приравняется и соподчиняется «естественной» дѣйствительности въ предѣлахъ одного и того же плоскаго плана эмпирическаго бытія. Нѣтъ чувства, что воплощенный идеаль, испепелилъ бы эту дѣйствительность, генерически «отмѣнилъ» бы ее... Напротивъ, въ утопическихъ грезахъ идеальная жизнь рисуется исключительно обьективно, вещно, предметно, — какъ нѣкій новый и особый порядокъ или строй, который будущаго человѣка станетъ охватывать столь же изъ-внѣ, при нуднѣтельно и неостраимо, какъ нынѣ — порядокъ несовершенный. «Идеальный строй» понимается какъ одна изъ многихъ разновидностей возможнаго эмпириче-

скаго строя. Отсюда и проистекает своеобразная вѣра въ независимый и самодовлѣ-
ющій характеръ соціальныхъ формъ, вѣра въ учрежденія, — то, что можно
назвать «институціонализмомъ». Все вниманіе сосредоточено на орга-
низационномъ типѣ, и ему именно и приписывается самодовлѣющее зна-
ченіе, въ отвлеченіи отъ того, какіе въ этой рамкѣ будутъ жить люди и чѣмъ
будетъ вдохновляться ихъ творческая дѣятельность. Определеннымъ образомъ
построенному учрежденію, какъ таковому, здѣсь приписывается и безусловное
достоинство, и безошибочность дѣйствованія въ силу самого своего склада. И потому
въ томъ или иномъ смыслѣ такой идеальный строй или быть подымается надъ эти-
ческой сферой, изымается изъ этического обсужденія, превращается въ над-эти-
ческую силу, которой должно быть «все позволено». Ему усваивается право нрав-
ственного законодательнаго, своего рода нравственно-метафизиче-
скій суверенитетъ. Этотъ неизбывный культъ «обожествленной» орга-
низацин съ какой-то неотразимой послѣдовательностью вытекаетъ изъ идеологии об-
щественнаго утопизма, и мы встречаемся съ нимъ даже тогда, когда, казалось бы,
ему должна была помѣшать анархическая тенденція того или другого мыслителя.
И не случайно, напр., Прудонъ кончаетъ свою идеологическую эволюцію, по мѣтному
выраженію Герцена, «каторжной семьей» и «мандаринской іерархіей». Если возможна
такая форма быта, которая есть благо сама по себѣ, то тѣмъ самымъ она
есть благо первичное, и, стало быть, подлежитъ осуществленію во что
бы то ни стало. Она подлежитъ «втѣсненію» людямъ, — отсюда диктаторскій
и деспотическій паеосъ, паеосъ насильственнаго дарованія «сча-
стья». Эта парадоксальная идея тѣсно связана съ «осуществленіемъ» идеала.

Утопическою волей движетъ постулатъ всецѣлой рационализу-
емости общественной жизни, примѣняемой двояко: *de lege lata*
и *de lege ferenda*. Съ одной стороны, всякій существующій порядокъ, вся полнота
общественныхъ отношеній аліоріорно признаются доступными своего рода исчерпы-
вающей «кодифкаціи», охватыванію до конца обобщающими формулами. Между
кодексомъ и жизнью ставится безъ оговорокъ знакъ равенства. И потому, съ другой
стороны, рационализацию позволительно допустить и въ порядкѣ цѣлепоставленія:
возможнымъ кажется предвосхищеніе какъ бы конституціи
грядущаго идеальнаго общества, и при томъ въ ея казусахъ и
подробностяхъ. Вкусъ и стремленіе къ мелочной регламентации необычайно показа-
тельны для самыхъ разнообразныхъ направленій утопической мысли. Надо подчерк-
нуть, «конституція» строится какъ разъ въ качествѣ определяющаго описанія
«идеальнаго строя». Мысль предвосхищаетъ «идеальный предметъ» въ порывѣ кон-
структивнаго воображенія, и здѣсь предвидимо и предвычислимо все. И
все, что здѣсь провидится и предвидится, въ качествѣ чертъ и деталей «совершеннаго»
предмета, — прекрасно. Отсюда паеосъ авторитарныхъ жестовъ, паеосъ декре-

тированія нормальныхъ формъ. Можно и должно новую, правильную конституцію объявить положительнымъ правомъ, и тѣмъ самымъ преобразование общества уже совершено. Все «остальное» возникаетъ само собою, какъ производное. Такъ абстрактныя схемы заслоняютъ конкретную дѣйствительность и кажутся утописту болѣе «реальными», чѣмъ дѣйствительный міръ.

Утопическіе идеалы всегда имѣютъ абстрактный характеръ. Какъ бы они ни были связаны съ историческими и житейскими впечатлѣніями, отображеніе которыхъ почти всегда нетрудно въ нихъ распознать, строятся они силой отвлеченія. И логическаго оправданія для нихъ утописты ищутъ не въ конкретномъ и живомъ опытѣ, а въ единообразныхъ нормахъ «разума» или «природы», въ «естественномъ» правѣ. Здѣсь, конечно, смутно проявляется вѣрное сознаніе безусловной категоричности оцѣночныхъ нормъ, искаженное, однако, ихъ гипостазированіемъ, отрывомъ отъ живого нравственнаго сознанія въ которомъ только они и исполняются смысла. Именно съ этимъ связывается ихъ уравнивательная общественность. Идеальное состояніе, какъ состояніе завершенной полноты совершенства, какъ «то, лучше чего ничто быть не можетъ», по опредѣленію своему должно быть единичнымъ предметомъ. Овеществленіе категорическаго императива приводитъ къ идеѣ единичнаго всесовершеннаго общественнаго строя, равно и безошибочно «нормальнаго (подходящаго) для любого общества и народа, равно благодѣтельнаго во все время». Это — своего рода «нормальный уставъ» человѣческихъ обществъ, однозначно выводимый изъ неизмѣннаго и историческимъ разнообразіемъ условій не измѣняемаго «существа» или «природы» человѣка, какъ такого, какъ «родовой сущности». Вотъ почему утопическому міровоззрѣнію всегда присущъ нѣкоторый антиисторическій уклонъ, лишь маскируемый, но не преодолеваемый признаніемъ разнообразія возрастовъ различныхъ обществъ. Предполагается все-же, что все они проходятъ одни и тѣ же стадіи или фазы роста, что все они принадлежатъ къ одному и тому-же эмбриологическому типу. И стало быть, въ концѣ концовъ, все общества выравниваются въ своемъ развитіи, и тогда установится однородный строй, свойственный зрѣлому человѣческому существу, какъ таковому. Уклоненіе отъ единаго нормальнаго типа развитія выводитъ народъ изъ предѣловъ исторіи, обрекаетъ его на «не-историческую» участь. И въ послѣднемъ счетѣ мысль упирается въ мечту либо о многосложной системѣ однородныхъ ячеекъ, о системѣ «ассоціацій», либо объ единой мировой «имперіи».

Водвореніемъ нѣкагого единообразнаго, «разумнаго» и «естественнаго», строя разрѣшится исканіе общественнаго «идеала». Осуществится идеальное общество. Должное и дѣйствительное сравниваются и отождествляются навсегда. — Такъ вскрывается за общественнымъ утопизмомъ обосновывающая и подпиральная его особая утопическая философія исторіи. Надежда, что нѣкогда — и можетъ быть

уже и вскорѣ — «взойдетъ заря плѣнительнаго счастья», и взойдетъ р а з ъ и н а в с е г д а , и при томъ въ «общечеловѣческомъ» или «планетарномъ» размахѣ, — эта надежда внушается и поддерживается своеобразнымъ пониманіемъ и истолковываніемъ смысла и характера историческаго процесса.

Въ этотъ слѣдующій ярусъ утопическаго міровоззрѣнія теперь и предстоитъ намъ перейти.

III.

Общественный утопизмъ есть выраженіе вѣры въ завершенность, въ конецъ прогресса. Надо подчеркнуть: конецъ именно прогресса, а не историческаго процесса вообще. То именно здѣсь и существенно, что теченіе историческаго времени, наоборотъ, мыслится при этомъ безконечнымъ, неопредѣленно и неограниченно продолжаемымъ. «Исторія» не кончается, кончается только прогрессъ, — т. е. нарастающее обогащеніе, улучшеніе и совершенствованіе жизни и быта. На безконечной линіи времени допускается существованіе нѣкой особенной или критической точки, въ которой «пред-исторія» смѣняется «исторіей». Но и послѣ пресловутаго «скачка изъ царства необходимости въ царство свободы» смѣна поколѣній продолжается, и дол ж и а продолжаться, ибо иначе потерялъ бы весь свой смыслъ и прогрессъ. Вся «пред-исторія» есть длительный процессъ производства и накопленія въ расчетъ на будущаго потребителя, въ расчетъ, что въ блаженныхъ и благоденственныхъ условіяхъ идеальнаго строя и быта будетъ кому жить. Если бы съ достиженіемъ совершенства кончался самый историческій процессъ, погасало бы само время, тогда съ утопической точки зрѣнія жизнь потеряла бы всякій смыслъ. Исторія получила бы характеръ бесплоднаго и бессмысленнаго собиранія никому ненужныхъ и потому мнимыхъ цѣнностей. По меньшей мѣрѣ, утопистъ долженъ утверждать, что «исторія» длиннѣе «прогресса». И вмѣстѣ съ тѣмъ онъ долженъ утверждать разнородность двухъ отрѣзковъ историческаго времени, — кривая подымается, и за подъемомъ слѣдуетъ нескончаемое или, во всякомъ случаѣ, необозримое плато... Допустить однородность времени, въ данномъ случаѣ означало бы самоубійство. При замѣнѣ самодовлѣющаго оцѣночнаго мѣрила хронологическимъ теріако н е ч и а г о прогресса въ безконечности время навязывается съ неотразимой принудительностью. Иначе придется отказаться и отъ идеи прогресса вовсе, отъ идеи общественнаго идеала, — и либо объявить всю исторію бессмысленной, либо «примириться» со всякой эпохой. Общественно — историческій процессъ можетъ быть оправданъ только при наличности хронологическаго упора. По отношенію къ безконечно во времени удаленной точкѣ нельзя подмѣнить никакаго поступанія. Движеніе къ безконечно-удаленной цѣли ничѣмъ не отличается отъ

покою, нбо до цѣли на линіи времени всегда остается «столько-же», сколько и было — сегодня и вчера.

Идеаль есть фактъ достижимаго будущаго и, мало того, имманентная цѣль всего временнаго теченія. Р а д и н е г о, собственно, и совершается исторія. Утопистъ обязанъ мыслить и толковать исторію въ категоріяхъ телеологическихкихъ, — какъ развѣтіе, какъ развертываніе врожденныхъ и предположенныхъ задатковъ, какъ проростаніе и созрѣваніе зерна, какъ самоосуществленіе нѣкаго «плана» или «антелехіи». Въ исторіи преформированъ и предопредѣленъ весь кругъ послѣдовательныхъ превращеній по пути къ законченному, какъ бы «взрослому» состоянію. Въ силу цѣлесообразности исторія должна быть планомѣрна. Идея цѣлесообразнаго развитія неизбежно приводитъ къ своеобразному логическому провиденціализму. Въ историческомъ процессѣ достигается и осуществляется нѣкая предположенная и предпоставленная цѣль, нея осуществленіе протекаетъ въ цѣлесообразномъ ритмѣ, чрезъ внутренне обоснованные этапы. Каковы бы ни были факторы и силы, осуществляющіе этотъ имманентный планъ, ихъ дѣйствіе сковано всеобъемлющей необходимостью. И эта историческая необходимость и оправдываетъ злостраданіе жизни. Съ точки зрѣнія развитія «совершенное», «зрѣлое» и «нормальное» состояніе не можетъ быть изначальнымъ и не можетъ явиться в д р у г ъ. Оно должно быть «подготовлено». Съ этой точки зрѣнія оправдывается м і р ъ въ цѣломъ н во всемъ своемъ строѣ, н въ свѣтѣ телеологической слаженности своей онъ оказывается «лучшимъ изъ міровъ». Это оправданіе міра ведется предъ судомъ логического разума, и такъ часто оставляетъ въ эмоціональной неудовлетворенности, остается нѣмымъ для непосредственнаго, цѣлостнаго нравственнаго чутія. Оправдывается именно м і р ъ, не человѣкъ, исторія въ цѣломъ, но не личная жизнь. Напротивъ, личность превращается въ органъ или элементъ міровой сущности, жертвоприносится цѣлому. Такъ историческая телеологія подводитъ основаніе и опору подъ антиндивидуалистическій уклонъ утопическаго міровоззрѣнія. Человѣкъ, — родовый человѣкъ, — включается въ природу, и общественный идеаль вырастаетъ до космическихъ размѣровъ. Такая натурализація человѣка тѣсно связана съ пониманіемъ міра, какъ телеологическаго единства, какъ органическаго цѣлаго, какъ нѣкаго ниднвида высшаго порядка. Исторія есть исторія міра, его цѣлесообразно — закономѣрное становленіе въ лицѣ человѣка, — отсюда ея стройность и ладъ. Это органическое мірооуще н і е и есть первичная основа утопическаго овеществленія идеаловъ. Цѣль исторіи — вещь и не можетъ быть иной, не можетъ состоять ни въ чемъ иномъ кромѣ «строя», если это — предѣльное состояніе естественно-развивающагося и становящагося цѣлокупнаго м і р а.

И снова — въ этомъ реалистическомъ подходѣ къ исторіи, въ объективированіи

ея идеальних цѣлей, въ ея расширеніи на «всю тварь», — во всемъ этомъ есть глубокая и непреложная правда. По истинѣ, заданіе исторіи состоитъ въ р е а л ь н о м ъ преодолѣніи несовершенства, въ р е а л ь н о м ъ и онтологическомъ искупленіи, перерожденіи и преображеніи, а не въ пустомъ упраздненіи всего земного и не въ субъективно-личномъ уходѣ отъ него въ акосмическій и аскетическій пессимизмъ. Ложь органическаго историзма не въ такомъ «реализмѣ», а въ снятіи грани между природою и исторіей, между природою и человѣкомъ. Если исторія есть продолженіе и завершеніе «природы», естественный процессъ развитія, то она протекаетъ а в т о м а т и ч е с к и, — тогда она во всѣхъ частяхъ и этапахъ своихъ б е з ы з ь я т н о необходима. И, съ другой стороны, тогда получаетъ буквальный смыслъ выраженіе: исторія ч е л о в ѣ ч е с т в а. Ибо какъ въ природѣ предѣльнымъ субъектомъ развитія является р о д ъ, живущій во множественности индивидуализирующихъ его видовъ и въ многоликости переходящихъ особей, — такъ и въ исторіи р о д ъ человѣческой отмѣняетъ и поглощаетъ собою множественность человѣческихъ личностей. И на этомъ обыкновенно дѣлается эмоціональное удареніе, — ибо какъ разъ и с т о р и ч е с к і й а в т о м а т и з м ъ, «железная необходимость» быванія, ощущение нерасторжимой вплетенности индивидуальной судьбы въ роковое предопредѣленіе служатъ наилучшимъ залогомъ непремѣнной осуществимости идеаловъ. Пониманіе идеала, какъ изманентной цѣли неотразимаго естественнаго процесса сообщаетъ ему прочность и стойкость, отдѣляетъ его отъ мечтательныхъ грезъ, обеспечиваетъ ему историческую побѣду. Отсюда рождается завѣтъ покорности — не къ чему въ «разладѣ съ дѣйствительностью», безумно съ нею бороться, — надо угадывать «естественныя тенденціи развитія» и приспособляться къ нимъ. Историческій автоматизмъ устраняетъ рискъ неудачи. А за одно убиваетъ и возможность творчества. По удачному выраженію о. С. Булгакова, съ этой точки зрѣнія вся жизнь представляется «въ страдательномъ залогѣ», — и можно прибавить: и въ безличныхъ предложеніяхъ... Ибо личное теряетъ самостоятельность, растворяясь въ родовомъ. Отсюда именно это странное, поражающее своей слѣпой жестокостью равнодушіе, съ которымъ теоретики «роковаго и непрерывнаго» прогресса относятся къ живому эмпирическому горю и страданію. Отсюда та угрюмая, устранившая Достоевскаго рѣшимость, съ которой на потокахъ безвинной крови и слезъ берутся возводить «будущую гармонию».

Ренувье мѣтко указывалъ, что теорія прогресса есть въ сущности одна изъ разновидностей догмата о непреборимой благодати. Теорія прогресса, говорилъ онъ, «расчитываетъ на провиденціальную силу слѣдующихъ другъ за другомъ фантовъ, извлекающихъ добро изъ зла». И думается, здѣсь больше чѣмъ только остроумная аналогія. Исповѣдникъ прогресса чувствуетъ въ себѣ вселенскую, сверхличную непогрѣшимую силу. И исторически мы наблюдаемъ неизмѣнное сочетаніе ученія о «насиліи благодати» съ напряженностью утопическихъ ожиданій. Танъ было у

блаж. Августина, такъ было въ раннемъ кальвинизмѣ. Здѣсь важенъ не столько мотивъ детерминизма, сколько переживаніе благодати, какъ совершенно внѣшняго, какъ-бы природнаго закона. По удачному выраженію кн. Е. Н. Трубецкого, чрезъ все творчество блаж. Августина проходитъ «и с к а н і е т а к о й в с е л е н н о й», которая бы преодолевала контрасты временной дѣйствительности, ея дурную двойственность — въ единствѣ всеобщаго мира и покоя». Главное здѣсь именно идеальная все л е н н а я, объективная гармонія вселенскаго, космическаго бытія. И благодать превращается въ естественную силу этой «подлинной» объективной сферы. Детерминизмъ есть только одна изъ слагающихъ этого универсально-органическаго міровоззрѣнія. Необходимость есть только одна изъ сторонъ объективности. Первично здѣсь именно овеществленіе нравственно-цѣнностнаго міра, сообщающее ему роковую неотразимость. «Общественный идеаль» есть полная, завершенная объективность, равновѣсное с о с т о я н і е м і р а, — не заданіе, а именно состояніе, фактъ, порядокъ. Иначе сказать, — организационная форма міра. Потому то и забываются личныя страданія и чужія муки въ грезахъ о «мессіанскомъ пирѣ», — вниманіе сосредоточено во внѣ, въ мірѣ. Мысль работаетъ въ категоріяхъ космологическихъ или натуралистическихъ. Лица и поколѣнія воспринимаются, какъ детали и черточки объемлющаго ихъ цѣлаго.

Въ этомъ одностороннемъ объективизмѣ, въ овеществленіи или натурализациі нравственныхъ цѣнностей, въ какой-то замороженной прикованности къ «конечной цѣли міра» сказывается самочувствіе человѣка. Исторія показывается наблюдателю въ мѣру его зоркости, — онъ видитъ въ ней то, что онъ самъ въ силахъ въ нее внести. И свободно-рожденный увидитъ въ ней великія дѣла, услышитъ героическую и творческую поэму. Рабъ усмотритъ только «систему тончайшихъ принужденій», «каменную стѣнку», и герои покажутся ему одураченными поденщиками, разыгрывающими «провиденціальную шараду». Въ волевомъ самочувствіи человѣка — корень его мірочувствія. И за антииндивидуализмомъ утопическаго умозрѣнія ясно просвѣчиваетъ разорванность личнаго самосознанія, слабость волевого самоопредѣленія. Здѣсь истоки утопизма, — въ интуитивномъ соотнесеніи себя и «другого», себя и міра.

IV.

Космическая одержимость, — такъ можно опредѣлить утопическое самочувствіе. Чувства безусловной зависимости, всецѣлой опредѣленности изъ внѣ, полной вовлеченности и включенности во вселенскій строй опредѣляетъ утопическую самооцѣнку и оцѣнку міра. Человѣкъ чувствуетъ себя «органическимъ штифтикомъ», звеномъ какой-то всеобъемлющей цѣпи, — онъ чувствуетъ свою одно-значно-неизмѣнную скованность съ космическимъ цѣлымъ. Онъ исповѣдуетъ свою

захваченность міровымъ круговоротомъ, въ которомъ раскрывается и осуществляется жизнь этого всецѣлостнаго надличнаго организма и — свое исчезновеніе во «всепоглощающей и міротворной безднѣ», изъ которой непрестанно изводятся міры за мірами и снова рушатся въ урочный часъ въ первозданную бездну хаоса. Это — б е з в о л ь н о с т ь. Предъ лицомъ міровой стихіи съ ея принудительной неотвратимостью утопическій человѣкъ сознаетъ призрачность и ничтожество своей «жизни частной», и даже колеблется с е б ѣ приписать свою жизнь, свою волю. Слишкомъ ужъ остро ощущаетъ онъ чужую, природную, роковую, безликую силу, струящуюся во всемъ его существѣ. Его тянетъ кинуться въ «самовластный океанъ» божественной природы. Онъ признаетъ себя чужимъ порожденіемъ, чужимъ орудіемъ, орагномъ внѣшнихъ велѣній, продуктомъ «среды», рабомъ судьбы или рока... Онъ живетъ въ тенетахъ міровой необходимости. Это — чистый, безпримѣсный паеосъ в е щ и.

Субъективно этотъ паеосъ вещи можетъ и не сказываться чувствомъ подавленности и плѣна. «Вселенское чувство» можетъ зажигать душу восторгомъ, внушать благоговѣйный трепетъ и преклоненіе передъ неистощимымъ богатствомъ, безмѣрностью многоцвѣтнаго міра. Одно только не можетъ проснуться въ одержимой, въ оглушенной стихійной мощью душъ: воля къ волѣ, дерзаніе свободы, сознаніе творческаго долга и отвѣтственности. Міръ представляется «з а к о н ч е н н ы м њ», и — сколько бы ни было въ немъ движенія — въ немъ ничего новаго не возникаетъ и не можетъ возникнуть, какъ и въ силлогистической цѣпи выводъ не содержитъ и не можетъ содержать ничего лишняго по сравненію съ посылками, которыя онъ лишь в ы р а ж а е т њ въ развернутой формѣ. Въ процессъ развитія лишь обнаруживаются предъ — заложенные потенціи. Внести что-либо новое человѣкъ не можетъ. Онъ можетъ дѣйствовать въ м і р ѣ, безвольно участвуя во всеобщемъ коловоротѣ, но н а м і р ѣ и по свободному и з в о л е н і ю воздѣйствовать не можетъ. Да и нѣтъ нужды въ этомъ, ничего рѣшать или изволять, — все предрѣшено, все совершается своимъ чередомъ. Это не значить, что индивидуальное существованіе излишне, не нужно. Въ м і р ѣ нѣтъ ничего лишняго, въ немъ все имѣетъ с в о е м ѣ с т о и назначеніе. Но это назначеніе — служебное. Индивиды служатъ прогрессу кораллового рифа. Изъ индивидуальныхъ цвѣтеній и дряхлѣній, изъ нескончаемыхъ личныхъ смертей складывается жизнь цѣлаго. Особи не имѣютъ с у б с т а н ц і а л ь н о й устойчивости, — ихъ бытіе эвентуально, — на случай. Конечно, все прожитое, все происшедшее какъ-то накапливается и сберегается въ міровой памяти; ни одинъ когда либо прозвучавшій звукъ не теряется безслѣдно, но въ качествѣ обертона вплетается въ непрестанно льющуюся, текучую космическую мелодію, обогащая ее. Каждый звукъ — хотя бы замирающе тихо — все-же продолжаетъ звучать въ скрытой формѣ и на каждой новой ступени развитія. Но с а м њ п о с е б ѣ онъ — ничто, и выдѣлимъ онъ только чрезъ отвлеченіе, абстракцію. Реально и самобытно только міровое все. Вселенскій организмъ есть един-

ственное «существо», единственный подлинный индивидъ. Только мировое всеединство существуетъ о себѣ. Есть только міръ, — міръ, какъ всеединство. И это и значить, что міръ есть Богъ. Всякое иное существованіе — въ мірѣ, только для него. Міръ въ цѣломъ живетъ, развивается, становится, — всеединство обогащается, оформляется, раскрывается, индивидуализируется за счетъ гибели всякаго особеннаго существованія. Непрестанно желтѣютъ, иссыхаютъ и сыплются листы съ безсмертнаго дерева безликой жизни, — а оно стоитъ вѣчно юное и равнодушное. Вѣдь, по слову поэта, «природа звать не знаетъ о быломъ», и для нея каждая новая весна — «свѣжа, какъ первая весна».

Въ этомъ замкнутомъ мировомъ всеединствѣ нѣтъ мѣста для самоопредѣленія и свободы. Всякое сам-опредѣленіе здѣсь призрачно и потому есть нѣчто недоплатное и злое. Свобода и творчество присущи только всеединному, — его становленіе и есть творческая эволюція. Но никакая новизна непредвидѣнно возникающихъ превращеній не можетъ сообщить имъ самоповлѣющей значимости, — значима только цѣлостность. Въ этомъ «универсализмѣ» и коренится послѣднее основаніе утопическаго влеченія къ «вещному» идеалу. За антитезой лица и общества скрывается противоположность лица и міра, личности и космоса. Паеосъ коллективнама пытается первоисходнымъ натуралистическимъ видѣніемъ, воспріятіемъ міра, какъ сплошнаго всеединства, тяготящаго къ законченной организации всѣхъ своихъ естественныхъ, вещныхъ силъ.

Была нѣкая глубокая правда въ томъ разграниченіи независимыхъ областей «чистаго» и «примѣскаго разума», которымъ Кантъ пытался высвободить нравственную самозаконность изъ петель натуралистическаго гнета. Но Кантъ не сумѣлъ воспользоваться своей яркой интуиціей, не преодолѣвъ монизма, и безпомощно колебался между «двойной бухгалтеріей» двухъ несогласованныхъ разумовъ, неизбежно вырождающейся въ нигилизмъ, — нѣтъ-же натуралистическимъ монизмомъ. Или «добро» оказывается безсильнымъ, и нравственное сознание превращается въ какой-то недействительный эпифеноменъ природной дѣйствительности; или міръ разсѣивался въ грезу и сохранялся лишь «міръ значимостей», о которомъ нельзя сказать, что онъ «есть»... Или, наконецъ, цѣнности овеществлялись въ качества скрытыхъ «сущностей» эмпирическихъ вещей, и увлекаются въ природный круговоротъ. «Потустороннее» оказывается «интеллигибельнымъ характеромъ», корнемъ и какъ бы субстанціей «посюсторонняго». «Міръ цѣнностей» оказывается «сущностью» міра «явленій», въ которомъ онъ отображается и о с у щ е с т в л я е т с я. Два міра приравниваются другъ къ другу и неразрывно скрѣпляются. Пробразъ и отраженіе, причина и слѣдствіе, подлинникъ и повтореніе, возможность и дѣйствительность, сущность и явленіе—все это соотносительныя пары, раздѣльныя лишь въ отвлеченіи. Мы вступаемъ въ сферу пантеистическаго обожествленія

міра. Природа вводиться въ Божественныя иѣдра, какъ фазисъ и часть Божественной жизни какъ истечение Божественной мощи раскрывающейся и осуществляющей-ся въ мірѣ какъ «вещь» въ «явленіяхъ». Богъ растворяется въ мірѣ, сливается съ нимъ. Здѣсь возможны разные оттѣнки. «Всеединство» можно мыслить логически, какъ единство обоснованія (Богъ есть *ultimaratio rerum*), — или натуралистически, какъ природное «единосушіе» бытія (Богъ есть *potentia actiosa* міровой дѣйствительности). Въ обоихъ случаяхъ все существующее, включая и Бога, сопрягается во единую ткань. Все оказывается въ своей абсолютной обоснованности «безусловнымъ» и «божественнымъ», какъ звенья единой цѣпи. «И подѣ личиной вещества безстрастной вездѣ огонь божественный горитъ»... И потому снова нѣтъ никакихъ четкихъ и строгихъ оцѣночныхъ граней. Законъ достаточнаго основанія сказывается высшимъ міродержавнымъ началомъ. Въ мірѣ, какъ естественной «теофаніи», не можетъ быть ни обмана, ни зла. Все въ мірѣ освящается возведеніемъ къ Перво-Причинѣ, порождающей и источающей бытіе отъ полноты и изобилія, помимо воли, — *apeu proaireseoi*, какъ выражался Плотинъ. «Частичныя нестроенія» не только не выравниваются въ міровомъ взаимодействіи, но даже оказываются необходимыми по эстетическимъ мотивамъ для полноты вселенскаго лада, который иначе проигралъ бы въ полнотворности и многоцвѣтности. — Въ замыслѣ онтологическаго всеединства есть своя правда. Въ стремленіи возвести все къ первоистокамъ, понять все бытіе, какъ цѣнность и благо, и всѣ цѣнности понять какъ производящія и дѣйственныя силы, сказывается подлинный релігіозный инстинктъ. Но ложно и обманно стремленіе все истолковать въ предметныхъ, вещныхъ категоріяхъ, покорить все началу рока и необходимости. Изъ дѣятеля и творца, сознательно волящаго и избирающаго, а потому несущаго рискъ ответственности за свое самоопредѣленіе человѣкъ превращается въ вещь, въ иглу, которой кто-то что-то шьетъ. Въ органическомъ всеединствѣ нѣтъ мѣста дѣйствію, — здѣсь возможно только движеніе. Какъ проникновенно замѣтилъ въ своей «Философіи Откровенія» Шеллингъ, здѣсь исключается всякій актъ, и признаются только «субстанціальныя отношенія» (*wesentliche Verhältnisse*); мышленіе здѣсь исключительно «субстанціальное», и «все слѣдуетъ *modo aeterno*, чисто логически, чрезъ имманентное движеніе». Нѣтъ мѣста акту, нѣтъ мѣста подвигу. Здѣсь все дышетъ лукавымъ квіетизмомъ, лукавымъ и робкимъ покорствомъ внѣшнему. «Адамъ сказалъ: жена, которую Ты мнѣ дала, она дала мнѣ отъ дерева, и я ѣлъ...» Замѣчательный русскій мыслитель В. И. Несмѣловъ проникновенно истолковывалъ грѣхопаденіе прародителей, какъ соблазнъ хилой и немощи воли. Первородный грѣхъ состоялъ въ отказѣ отъ творчества и дерзавія, отъ дѣйствительнаго самоопредѣленія. Прародители возжелали, «чтобы ихъ жизнь и судьба

опредѣлялась не ими самими, а ви́шними матеріальными причинами», и этимъ своимъ помысломъ и «своимъ суевѣрнымъ поступкомъ люди добровольно подчинили себя ви́шней природѣ, и сами добровольно разрушили то міровое значеніе, которое они могли и должны были имѣть по духовной природѣ своей личности». Они низвели себя «до положенія простыхъ вещей міра», «звели свой духъ въ общую цѣль міровыхъ явленій», «подчинили себя ви́шней природѣ», «физическому закону механической причинности». «Вмѣсто того, чтобы быть свободными исполнителями всеобщей цѣли мірового бытія, они напротивъ сами обратились къ помощи міра, чтобы онъ своими механическими силами осуществилъ з а н и хъ ихъ предвѣчное назначеніе». Этимъ актомъ они отреклісь отъ творческой свободы, растворили себя въ мірѣ, потеряли себя среди вещей ничтожныхъ міра сего. Они выключили необеспеченность отвѣтственнаго дѣланія изъ экономіи природы. Въ малодушіи именно и заключается грѣховность воли, ищущей «объективныхъ» костылей. Ради обеспечения успѣха, подобно лукавому рабу Евангельской притчи, человекъ отрекается отъ самозначимости и самоопредѣленія, отъ «такого страшнаго бремени, какъ свобода выбора», по выраженію Вепикаго Инквизитора. И въ поискахъ «твердыхъ основъ» ищетъ «преклониться предъ тѣмъ, что уже безспорно, столь безспорно, чтобы всѣ люди разомъ согласились на всеобщее предъ нимъ преклоненіе». И что-же «безспорнѣе» природы? Отсюда родится новое самочувствіе, самочувствіе раба стихій, окованнаго незримою «системой тончайшихъ принужденій». Отказъ отъ подвига, отъ дерзновенія свободы включаетъ человекъ въ огненное копесо рожденій и смертей, обрекаетъ его на страдную суету безконечнаго бѣга. На мѣсто подвига становится развитіе. И здѣсь послѣднее основаніе той дурной вывороченности въ необратимое теченіе времени, «въ пустоту безконечности и дапи», которая образуетъ сердцевину утопическаго міроощущенія.

Первооснова здѣсь — въ космической одержимости, въ природномъ самочувствіи, въ томъ, что человекъ, по словамъ пророка Іереміи, «говоритъ дереву: «ты отецъ мой» и камню: «ты родилъ меня». Это «омраченіе несмысленнаго сердца», прелагающаго «Славу Неплѣннаго Бога» въ образъ «плѣннаго человека», въ образъ твари, съ полной ясностью расирилось въ античной философіи, которая на всемъ протяженіи отъ валесовскаго пандемонизма до спекулятивныхъ высотъ новоплатоническаго гнозиса не выходила изъ натуралистическаго тупика. При всей аскетической настроенности утомленнаго житейской сутопокой эллинистическаго духа, при всей обращенности въ занебесныя тайны новоплатонизмъ пріемлетъ Великаго Пана, ибо все — «и зъ Единого». И вмѣстѣ съ тѣмъ въ платиновой системѣ динамическаго всеединства всѣ оцѣночныя характеристики превращаются въ вещныя опредѣленія. Единое — благо п о т о м у, что оно есть метафизическое средоточіе и начало всего, и все обусловливаетъ, не будучи усповпываемо ничѣмъ. Неизбывный натурализмъ и космологизмъ эллинистической мысли съ особенной

остротой сказанъ въ эпоху тринитарныхъ догматическихъ споровъ, когда столь тяжело давалось различіе внутреннихъ тайнъ Божественной Жизни отъ тайнъ Домостроительства, тайны Предвѣчнаго Рожденія Бога-Слова отъ тайны творенія міра. Античная мысль не могла выйти изъ предѣловъ міра сего, не могла преодолѣть натуралистическаго представленія о Божествѣ, какъ объ имманентной космической силѣ, и о Провидѣніи, какъ о законосообразной сплошности міра. Но если до Евангелія была въ этихъ заблужденіяхъ усталого и одинокаго духа благословенная тоска, то въ мірѣ христіанскомъ натурализмъ мысли становится непростительнымъ «лжеименнымъ знаніемъ». А между тѣмъ и въ послѣдующей философіи слишкомъ много осталось натуралистическихъ соблазновъ, слишкомъ много неопредѣленнаго наслѣдія языческой поры. Неизжита еще и «римская идея», идея насильственнаго единенія человѣчества, поражающая и въ наши дни міръ корчами и судорогами. Но коренится она въ «идеѣ эллинской», въ языческомъ космотеизмѣ, въ навыкахъ натуралистически установившагося духа. Было бы преступною небрежностью преуменьшать реальность и дѣйственность языческихъ соблазновъ, многократно и многообразно застилавшихъ для человѣческаго сознанія богооткровенное благовѣстіе христіанской свободы. И не будетъ преувеличеніемъ сказать, — изнемогаетъ въ борьбѣ съ искушеніями духъ человѣческій. Исторія философскихъ ученій есть закристаллизованная лѣтопись непрестанныхъ мыслительныхъ неудачъ вмѣстить превышающее тварный разумъ Божественное Откровеніе. Главною помѣхою и здѣсь является привычная космологическая установка сознанія, замыкающагося въ вѣкъ сомъ, а потому безсильнаго вмѣстить тайну творенія изъ ничего, «изъ не-сущихъ». Въ особенности это относится къ философіи западно-европейской, питающейся изъ скуднаго и помраченнаго религіознаго опыта.

Нѣтъ, не «меонизмомъ» больна «европейская» философія, а обратнымъ порокомъ, — исключительнымъ и уравнительнымъ объективизмомъ. Одержимость міромъ заставляетъ человѣка въ мірѣ отыскивать и овеществлять присущій его душѣ образъ безусловнаго совершенства. Въ этомъ разгадка парадоксальнаго сочетанія рабскаго сознанія и заносчивой самоудѣренности. Именно потому, что человѣкъ сознаетъ свое метафизическое ничтожество, чувствуетъ себя «грезой природы», мѣдумомъ внѣшней объективности, онъ склоняется приписывать своимъ грезамъ объективную значимость. Отсюда люциферическая увѣренность во всецѣлой познаваемости міровыхъ тайнъ и въ осуществимости не вотще-же вложенныхъ природою стремленій. Всего ярче это выразилось въ той «субъектогоніи», которую развивали нѣмецкіе идеалисты начала прошлаго вѣка: субъектъ рождается отъ того-же корня, что и объектъ, — потому объектъ и познаваемъ до конца. И въ сущности познаніе и есть самопознаніе объекта, фазисъ предсмертнаго становленія. И болѣе того, это — ступень Божественнаго самораскрытія. Вотъ почему познаніе суще-

ственно адекватно бытію, безусловно по самой природѣ своей. Отсюда тѣ горделивые призывы «довѣрять прежде всего наукѣ и самимъ себѣ», «вѣрить въ силу духа», которыми возбуждалъ своихъ учениковъ Гегель. Человѣкъ, казалось ему, «не можетъ достаточно высоко думать о величіи и мощи своего духа». И самая «замкнутая и сокровенная сущность Вселенной безсильна противостоять мужеству познания: она должна предъ нимъ раскрыться, раскрыть свои сокровища и глубины и дать насладиться ими». Ибо человѣкъ есть смыслъ и средоточіе всего, есть микрокосмъ. И, болѣе того, въ человѣкѣ созиаетъ или познаетъ себя Богъ. Человѣческое познание — божественно и, стало быть, непогрѣшимо. Душа окрыляется самоутверждающимъ познавательнымъ оптимизмомъ, опирающимся на реально-неизбѣжное соотвѣтствіе предметнаго и мысленнаго рядовъ, на «соотносительность, согласіе и совпаденіе» бытія и познания по ихъ категоріямъ и логическимъ законамъ, какъ пояснялъ Эд. Гартманъ. Чувство тайны, чувство «изумленія», — этотъ подлинный философскій эросъ, — такимъ оптимизмомъ совершенно исключается, его замѣняетъ наивно-горделивая самоувѣренность легкости всезнанія. Кажется, достаточно открыть познавательныя очи, и вдругъ и сразу увидишь «все, что есть, что было, что грядетъ во вѣки»... И увидишь со строгимъ соблюденіемъ объективныхъ пропорцій. Знанію остается преодолѣвать только количественныя и степенныя преграды, распространяться вширь и вдаль, самополняться, развиваться. Въ наше время опять съ новой силой начинаетъ утверждаться пониманіе знанія, какъ созерцанія, какъ непосредственнаго и пассивнаго воспріятія и учета. Все равно, обращено ли созерцающее око во-внѣ или во-внутрь, изъ познавательной дѣятельности выключается творческій моментъ. Эта квіетическая тенденція ярко сказывается въ возрожденіи «наивнаго реализма», въ попыткѣ всецѣлой объективации познавательныхъ категорій, вынесенія всего категоріальнаго аппарата въ непогрѣшимую данность созерцаемаго объекта. Пониманіе познания, какъ «созерцанія міра въ подлинникѣ», доводитъ самочувствіе микроскопа до своеобразной мечтательной нѣги. И въ допущеніи такой неизбѣжной адекватности познания уже заложена утопическая греза о внѣшне-достижимомъ завершеніи. «Соотвѣтствіе» природнаго и мыслительнаго рядовъ должно быть раскрыто и доведено до конца, — тогда природа исполнится разумомъ, а разумъ воплотится вполне. Міръ достигнетъ завершенности и полнаго оформленія, осуществится «идеальная вселенная», и земля станетъ «справедной»... До конца будетъ исчерпанъ кругъ колебаній, исканій, тревогъ, и настанетъ вседовольный покой вселенскаго наслажденія, — «мессіанскій пиръ»... Къ этому предѣлу обращена вся пытливость утопическаго вниманія, — созерцательный уклонъ духа связанъ съ вовлеченностью во временный потокъ.

На основахъ натуралистическаго монизма съ неуклонной послѣдовательностью развивается «утопическое міровоззрѣніе». Въ немъ раскрывается «у т о п и ч е с к і й

опытъ», — видѣніе міра, какъ замкнутого, законченнаго, органическаго всеединства, какъ нѣкоего цѣлаго, внутренне собраннаго и уравновѣшаннаго. Какъ такое всеединство, міръ стоитъ «по ту сторону добра и зла», по ту сторону всякой оцѣнки. Цѣнности, положительныя и отрицательныя, возможны лишь внутри міра. Самъ по себѣ міръ въ цѣломъ долженъ быть просто принятъ, — безъ оцѣнки. И послѣдняя мудрость міра сего сводится къ признанію — такъ есть, такъ было, такъ будетъ. И какое-же измѣненіе по существу можетъ произойти во всеединствѣ. Для натуралистическаго сознанія нѣтъ примиренія между оптимизмомъ и пессимизмомъ, и оба полюса требуютъ доведенія до края. Или должно принять весь міръ, или тоже весь міръ отвергнуть. Это — два типа нигилизма. Въ обоихъ случаяхъ міръ въ сущности оцѣночно пустъ. Нигилизмомъ исходитъ всякій монизмъ, ибо бытіе — двойственно.

Эта двойственность почти всегда ощущается въ смутномъ видѣ. Изъ этого чувства родится противоборство внѣшнему объективизму. Но въ натуралистическихъ рамкахъ это противоборство можетъ вылиться только въ видѣ а космоческаго отрицанія. Выходъ изъ натуралистическаго тупика открывается лишь чрезъ преображеніе опыта. Только въ опытѣ вѣры, въ религіозномъ опытѣ, раскрывается метафизическая расколотость бытія, бездна отпаденія... И только въ опытѣ вѣры, въ опытѣ свободы открывается царственный путь праваго умозрѣнія.

V.

Вѣра есть опытъ свободы. Не въ томъ, конечно, смыслѣ что человѣкъ ничѣмъ не ограниченъ, — такой произволь — всемогущество, а не свобода... Въ религіозномъ озареніи открывается, что міродержавное начало есть свобода, а не рокъ, любовь, а не природное *jus talionis*. Иначе сказать, — міръ — «въ руцѣ Божіей» и Воля Преблагого Вседержителя, изведшаго его «изъ не-сущихъ», животворитъ и хранитъ его. Въ религіозномъ опытѣ міръ открывается, какъ свободное твореніе Божіе, какъ нѣкій «излишекъ» котораго могло и не быть вовсе, какъ даръ неизреченной и непринужденной Милости и Любви. Богъ — Вседоволенъ, и, если можно дерзнуть говорить объ этомъ, — не было для Него никакихъ «принуждающихъ» основаній для созданія и творенія міра и человѣка, какъ нѣтъ «нужды» и въ сотворенномъ уже мірѣ. Міръ «случаенъ», контингентенъ, — его могло бы и не быть. Изъ того, что міръ не можетъ быть безъ Бога, не слѣдуетъ, что и Богъ не могъ быть безъ міра. Въ томъ и заключается основная апорія, что міръ есть «излишекъ». Понять это и прочувствовать до конца мѣшаетъ ослѣпительное сіяніе Божественной Славы по всей тварн. Небеса повѣдаютъ славу Божію...

Но иначе и быть не может, р а з ъ міръ сотворенъ. Въ безвидности и ничтожествѣ тварномъ антиномически раскрывается Божественное Вездѣприсутствіе, — рука Божія на всемъ... Ощущается премудрость въ твореніи. Раскрывается «образъ Божій и подобіе» въ человѣкѣ. Раскрывается тайна ипостасиаго Богочеловѣчества, тайна Божественной любви и уничтоженія даже до смерти и смерти крестной, жертвенной смерти «насъ ради человѣкъ и нашего ради спасенія». Тварное пронизывается повсюду благодатными токами, человѣческое таинство возносится въ горня, иерасторжимо связуется съ Всеблаженствомъ Божественной Жизни — чрезъ Вознесеніе и Сѣдѣніе одесную Отца. Изливаются и воспринимаются преизбыточные дары Духа — «не въ мѣру».

Несказуема и несказанна эта тайна, — и лишь «символически» открывается разуму самоподостовѣріе вѣдѣніе вѣры: опытъ Божественнаго Промышленія и опытъ богооставленности міра. Прикровенію возвѣщается эта тайна понятіемъ «тварности». Въ переживаніи тварности — залогъ свободы. Если бы міръ былъ вѣченъ и самобытенъ, если бы онъ былъ «необходимъ», онъ былъ бы безысходно замкнутъ, былъ бы насквозь predetermined, былъ бы міромъ смерти, былъ бы повиненъ оброку нескончаемыхъ рожденій и смертей. Въ томъ радость велія и избавленіе, что міръ — тварь, что есть «Сотворивый и Создавый человѣка», Творецъ небу и земли, видимыхъ же всѣмъ и невидимыхъ. Міръ коренится въ Божественной свободѣ. Міръ свободенъ, ибо есть Богъ-виѣ міра. «Азъ есмь Сущій», — съ этого откровенія начинается подлинная религіозная жизнь. Съ него начинается преодоленіе космической одержимости. Исторія міра не есть развитіе, не есть роковое развертываніе наслѣдственно-врожденныхъ задатковъ, но подвигъ, безчисленный рядъ свободно-чудесныхъ касаній Божественной Славѣ, чудесныхъ встрѣчъ человѣка съ Богомъ. И полноты достигаетъ этотъ и о в ы й опытъ въ явленіи Бога во плоти, въ Новомъ Завѣтѣ на крови Богочеловѣка, въ Церкви, живомъ и таинствениомъ Тѣлѣ Христовомъ. И объ этомъ опытѣ говоримъ мы, противопоставляя опытъ вѣры опыту натуралистическому, а не объ «естественномъ бегопознаніи», навсегда отмѣненномъ чрезъ основаніе Церкви.

Исторія не есть простая пульсация жизни, не есть «жизненный порывъ», «но подвижническое дѣланіе. «Отецъ мой донинѣ дѣлаеть», — въ этомъ непрестающемъ общеніи Бога съ міромъ, въ промыслительномъ твореніи и возсоздаваніи міра Богомъ, обоснована и возможность человѣческаго дѣланія и творчества. Человѣческое творчество есть радостное пріятіе и усвоеніе даровъ и даяній, Свыше подаваемыхъ, и закрѣпленіе ихъ въ мірѣ. Въ человѣческомъ творествѣ и трудѣ совершается благодатное знаменованіе и освященіе міра. — Но именно потому, что исторія есть подвигъ, возможна ея неудача. Именно поэтому она т р а г и ч а. Идиллія опирается на рокъ, безмятежность на необходимость. Есть разные типы трагизма: трагизмъ принужденія, когда личность отпадаетъ отъ неукоснительнаго міропорядка,

и раздавливается имъ; трагизмъ безсилія — «суждены намъ благіе порывы, но свершить ничего не дано» и подлинно-христiанскій трагизмъ свободы. Трагизмъ свободы создается не непроницаемостью природнаго лада для индивидуальных цѣлеставленій, и не недостаточностью или ограниченностью силъ по сравненію съ предстоящей задачей, — его корень — въ возможности грѣха. Возможность грѣха таинственна, какъ таинственна всякая свобода. И здѣсь чело- вѣческая мысль претерпѣваетъ жгучій соблазнъ до к а з а т ь н е о б х о д и м о с т ь грѣха, его неизбежность во вселенскомъ равновѣсіи, и этимъ «оправдать Бога». Подобаешь съ сугубой трезвенностью духа преодолевать эти искушенія и не вдаваться въ суетное мудрованіе о томъ, «могли» ли прародители не согрѣшны и что бы было тогда. Наше религіозное сознаніе исходны изъ факта грѣха. «Грѣхъ въ міръ вниде», — и мы знаемъ только исторію грѣховнаго чело вѣ ч е с т в а , и безсилны представить себѣ первозданную безгрѣшность... Для насъ весь смыслъ міра раскрывается только въ свѣтѣ И с к у п л е н і я . Та исторія, которая совершилась, трагична и есть домоостроительство нашего спасенія. А тайна Божественнаго Предвѣднiя для насъ сокрыта безусловно. Мы знаемъ исторію только какъ изживаніе грѣха, и не должно измышлять, хотя и какъ *casus irrealis*, несбывшуюся «безгрѣшную исторію». Есть грѣхъ въ мірѣ и въ чело вѣ кѣ , — «добраго, котораго хочу, не дѣлаю, а злое, котораго не хочу, дѣлаю»... И долженъ быть исторгнутъ изъ міра грѣхъ, міръ долженъ творчески переродиться. Вѣрующее сознаніе не знаетъ исторической безконечности: исторія, какъ трагедія, имѣетъ свою развязку, свой катарсисъ, — не имманентное завершеніе, а судный день... И с т о р і я к о н ч а е т с я , но не погнбаетъ, не отмѣняется бытіе — но оно переходитъ во внѣ-историческія формы существованія. Исторія кончается, но не и с п о л я е т с я , не достигаетъ предѣла въ смыслѣ эволюціоннаго накопленія или созрѣванія. Она созрѣваетъ для катастрофы, — въ ней «наоппяется» и созрѣваетъ и доброе, и злое, — плевеы средн пшенны. Исторія насквозь двойственна. Въ планѣ видимомъ и эмпирическомъ она слагается изъ чередованія событій, не устремленныхъ и не тяготящихся ни къ какой имманентной цѣли. Но въ планѣ иоуменальномъ непрестанно совершается чудесное преображеніе тварн, предваряющее грядущій вселенскій переворотъ, который совершится, «когда времени уже не будетъ». Исторія имѣетъ хронологическую грань, но въ себѣ самой не имѣетъ кульминаціонной точки, — ибо не имманентными задатками, а потусторонними заданіями опредѣляется ея цѣнность, и не изъ себя усовершеншается міръ, но долженъ воспріять Божественную благодать. Въ томъ тягота историческаго существованія, что для грѣховной твари не радостна, но «тяжела работа Господня», что Царствіе Божіе «нужницы восхищаютъ»... И не доступно — до огненнаго обновленія міра — вмѣстны ему полноту благодати. Э м п и р и ч е с к і й м і р ь , во злѣ лежащій, не можетъ осуществить своего «пред-

и а з н а ч е н і я», — онъ нуждается въ чудесномъ преображеніи... «Вси измѣнимся», и «не у явился что будемъ»...

Всякое чеповѣческое достиженіе неизбежно ушервлено, неподлинно, — не по тварной ограниченности только, и вовсе не пространственно-временной формой существованія, но грѣхомъ. И всему чеповѣчеству противостоитъ неизбежно не осуществляющееся заданіе совершенства Божественнымъ совершенствомъ. Исторія есть подвижной интеграль отъ неопредѣленнаго множества индивидуальных творческихъ подвиговъ, порывовъ, тоски... Потому въ ней все динамично, напряжено... Хотя мы знаемъ только грѣховную тварь, не въ тварности состоятъ грѣхъ. И на высотахъ духоноснаго зрѣнія дано было великимъ подвижникамъ видѣть въ безпорочной ея бѣлизнѣ первозданную тварь. Нынѣ она стесаетъ и томится, и искаженъ ея обликъ. Нынѣ она безобразна и подвластна тлѣию. Нынѣ немощна она и безсильна. Но «въ немощѣхъ» сила Божія совершается, и уже есть и «новая тварь». Не въ хронологической только отдаленности достигается искупленіе и исцѣленіе, но и въ каждой точкѣ времени, ибо «духъ дышетъ илѣже хочетъ»... Такъ совмѣщается «смыслъ исторіи» и «смыслъ жизни», осмысленность каждаго мнга. Не выковывается сипами чеповѣческимъ въ исторіи ничего окончательнаго. Но непрестанно предѣльное входитъ въ земную скудость, и вспыхиваютъ искры Вѣчной Жизни. Ибо вырвано уже жало смерти и сокрушена адова побѣда. Проростають благодатныя сѣмена Царствія Божія, и живетъ Богочеповѣческое тѣло Церкви. Исторія насквозь символична, — въ эмпирическомъ свершается сверх-эмпирическое. И только сверх-эмпирическимъ стоитъ земля. Мнръ быванія не исчерпываетъ бытія. Но за нимъ стоятъ не его-же собственныя глубины, не «темная природа» бушующей стихіи... Вѣ мѣра пребываетъ Господь Вседержитель, «Сокровище благихъ и жизни податель», и «рѣки воды живой» иапоятъ вселенную.... И этимъ предваляется и подготавливается то міровое преображеніе, въ которомъ возстановится подлинная полнота всего живущаго и жившаго, — за предѣлами временн. Оно состоится въ Воскресеніи мертвыхъ, и состоится особымъ чудеснымъ актомъ Божественнаго творенія.

Всякое подлинное осуществленіе есть чудо, — нѣкая «отмѣна» естественнаго порядка благодатнымъ, не устраниющая, однако, самого естества. И потому осуществленіе сбывается только въ жертвенномъ самоотреченіи чеповѣка Христа ради и Евангелія. Здѣсь совершается реальное выходженіе, высвобожденіе изъ природы. Должны смолкнуть чеповѣческіе глаголы, чтобы звучало Слово Божіе. Не принижается и не отрицается этимъ тварь, но безмѣрно возносится и утверждается, — здѣсь тайна предназначенія твари къ славѣ. Въ каждомъ подлинно-творческомъ дѣйствіи чеповѣка повторяется тайна уничтоженія. Ибо все творится только «Богу содѣйствующу», только дѣйствіемъ и причастіемъ благодати. Но творится въ безвидности тварной. Только то, что во-имя Божіе и Христово совершено, совершено

подлинно, только то подлинно не с т ь. Человѣческія же дѣла — мнимы, призрачны, — суета и расточеніе. И среди терновыхъ кустовъ и всяческой сушн мірскаго дѣланія сылю и милостію Божіей вдругъ просіяваетъ Неопалимая Купина. Это — знаменіе метафизической реальности тварн. И все благочестивое дѣланіе человѣка въ исторіи подобно Купинѣ Неопалимой. Есть нѣчто бытійственное въ тварн, какъ ни мало понятна эта тайна существованія начинающагося во времени и производнаго, но не кончающагося и свободнаго. И утверждается бытіе тварн милостію Божіей, и расцвѣтаетъ она какъ жезль Аароновъ. Расцвѣтаетъ въ праведникахъ и подвижникахъ. И о семи праведникахъ міру стояніе — до Второго Пришествія.

Исторія сразу — и трагедія, и мистерія, — трагедія богоборческаго протнвленія, и мистерія благодатнаго обоженія твари. Полнота невмѣстима въ рамки эмпирической исторіи потому, что Богъ есть Богъ Авраама, Исаака и Іакова, Богъ живыхъ, и никакая хронологическая случайность несвоевременнаго и слишкомъ ранняго рожденія не можетъ автоматически изъять хотя бы единаго изъ малыхъ сихъ изъ «книги животной». Царствіе Божіе должно объять полноту человѣческихъ лицъ, и потому до всеобщаго воскресенія оно «не приходитъ съ соблюденіемъ». Никакое «объективное» преобразование космоса безъ воскресенія не было бы «концомъ». Поэтому то и невозможны никакія формы собирательной совершенной жизни до Воскресенія, — кромѣ Церкви, въ которой предварено и преобразовано воскресеніе и которая возвышается надъ временемъ, выходитъ изъ него и выводитъ чадъ своихъ. Внѣ нея лживы всѣ грезы о «праведной землѣ», безъ упованія о «концѣ временъ». Не въ имманентное завершеніе упирается исторія, не въ «Третій завітъ» и не въ земное мессіанское царство, но въ Парусію и въ Страшный Судъ. Не есть исполненіе исторіи и возвышаемое въ Откровеніи тысячелѣтнее царство. Оно — воистину тысячелѣтнее, т. е. кончающееся, и объемлетъ оно и е в с ѣ х ъ, а только «обезглавленныхъ за свидѣтельство Іисуса и за слово Божіе» въ послѣдніе дни, — «прочіе же изъ усопшихъ не ожили, доколѣ не окончится тысяча лѣтъ» (Откр., XX, 4-5). П о с л ѣ тысячи лѣтъ совершается судъ послѣдній, и подлинно кончается міръ и время. Настаетъ новое небо и новая земля, и Богъ вообразится всяческая во всемъ. Чаяніе воскресенія мертвыхъ и жизни будущаго вѣка есть единственное и дѣйствительное оправданіе и «метафизическое обоснованіе» личности и личнаго дѣланія и творчества. Только того, кто мыслить въ категоріяхъ строителей Вавилонской башни, кто возлюбилъ страстнымъ вожделѣніемъ э ту землю паче своего подлиннаго «отечества на небесѣхъ», могутъ устрашать и парализовать апокалиптическія пророчества. Въ нихъ — все наше упованіе.

Каждый жестъ человѣческій имѣетъ сотериологическую значимость — со знакомъ плюсъ или минусъ. И нельзя прожить жизнь за другого. Въ этомъ — послѣднее основаніе невозможности послѣднихъ словъ и послѣднихъ рѣшеній на этой з е м л ѣ и въ этой исторіи. Нельзя въ отвлеченной безвременной формулѣ вмѣстить

неповторимых и незамѣнимых мгновѣній. Это относится ко всей полнотѣ личностей. И этимъ отнюдь не уравнивается — въ равноничтожности — все эмпирическое. Этимъ не исключается относительная разнородность эмпирическихъ формъ. Нѣтъ земного града, и не будетъ; но надо непрестанно «взыскать» Града Небеснаго и «толкаться» въ него, запасая елей для будущихъ своихъ свѣтильниковъ. И только «добрыя» страдальчествовавши и вѣнчавшіеся въ подвигъ крестоношенія въ міру способны войти во дни оны въ «чертогъ украшенный». Вѣра не замыкаетъ личность въ солипсическое уединеніе и молчаніе, но требуетъ дѣйствительнаго самоотреченія творческой любви къ ближнему и ко врагамъ. Въ «своемъ званіи, въ которомъ кто призванъ», должны каждый свершать свое послушаніе, и только чрезъ вѣрность «въ маломъ» можно вырасти «въ полноту возраста Христова» и стяжать большіе дары. Въ мірѣ ничего нельзя выстроить «навѣни» потому, что не одинъ человекъ въ мірѣ, и не дано единому человеку спасти весь міръ. Но должно строить и на день, — «довлѣетъ днєви злоба его»... Не земной градъ, не земная, хотя бы и «свободная» теократія, не земная теомонія, не погрѣшное общество посвященныхъ — цѣль историческаго существованія, но — Царствіе Небесное. И в с е г д а «при дверяхъ» оно. Въ немъ все упованіе міра, — въ томъ, что станетъ — по Откровенію — «царство міра» — «Царствіемъ Господа Нашего и Христа Его» (XI, 15). И уже ангелы небесные сходятъ и восходятъ съ горныхъ высотъ на земныя пустыни.

Таки вѣрующимъ умозрѣніемъ преодолѣваются въ корнѣ утопическіе соблазны въ истолкованіи исторіи и ея смысла. Опытъ вѣры разрываетъ не только вѣдѣніе о Богѣ, но и вѣдѣніе о твари. «Смертію Твоею уяснилъ Еси тварь», величаетъ Церковь Спасителя міра. «Вѣрою разумѣваемъ» мы в с е бытіе. Это не значить, что религіознымъ озареніемъ отмѣняется «естественное» знаніе и «естественный» опытъ, — не отмѣняется, но преобразуется и какъ-бы пресуществляется. Изъ религіознаго опыта нельзя «дедуцировать» готоваго знанія; но нельзя его «дедуцировать» и изъ опыта естественнаго. Знаніе есть и с т о л к о в а н і е опыта, раскрытіе мистифическаго видѣнія въ логическихъ образахъ и понятіяхъ. И, вотъ, вѣрующій в и п и т ь иное и иначе, нежели не вѣрующій, а потому и иначе познаетъ. Вѣрующему открывается тварность и потому с в о б о д а міра, — въ отличіе отъ роковой необходимости натуралистическаго воспріятія самозаконченнаго «вѣчнаго» міра. Въ опытѣ вѣры раскрывается нелюдская разрушенію метафизическая основа индивидуальности, подлежащая осуществленію въ п о д в и г ѣ самопреодоленія. Вѣрою осознается т р а г и з м ѣ исторіи. Опытъ вѣры внушаетъ философію свободы и творческаго становленія. — Но это не значить, что вѣрующій и актуально всегда познавателью правъ. И на основахъ религіознаго вдохновенія в ѣ в ѣ к ѣ с е м ѣ не вырастаетъ плодовъ безусловныхъ и всесовершенныхъ. Философствованіе всегда остается областью домысловъ и догадокъ, символическихъ приближеній, въ которой многое спорно и, можетъ быть, и д о л ж н о оставаться спорнымъ. Канъ

прекрасно выразился кн. С. Н. Трубецкой, «всякое умозрительное рѣшеніе есть и должно быть только приблизительнымъ, потому что это только предугадываемое, чаемое рѣшеніе», — только предвосхищеніе и о в а г о о п ы т а. И именно потому, что только въ «будущемъ вѣкѣ» будетъ «полнота Наполняющаго все во всемъ», и только тамъ мы узримъ «лицомъ къ лицу» тайны Божія, — въ исторіи мы лишь гадаемъ. Въ религіозномъ умозрѣніи неизбежно и адекватно только то, что получило харизматическую санкцію духоносныхъ соборовъ вселенскихъ. Но и этотъ «камень вѣры» остается непрестанной задачей для философствующей мысли. Здѣсь неисчерпаема множественность открытыхъ вопросовъ, и неисчерпаема поэтому череда философскихъ рожденій, неутолима жажда любомудрія. Не къ однозначному рѣшенію «мировой загадки» должно стремиться, но къ тому, чтобы въ мѣру индивидуальной доступности постичь, что для этого рѣшенія дается — и что отвергается — Откровеніемъ. Это — сфера «богословскихъ мнѣній» въ философін, какъ «естественномъ богословіи». И никогда въ исторіи она не упразднится. Здѣсь царствуетъ относительность, — но не относительность «безразличія», а относительность символовъ, значащихъ лишь въ мѣру своей прозрачности и только для того, кто умѣетъ сквозь нихъ смотрѣть и видѣть за ними. И чѣмъ глубже вращается духъ въ нѣдра Церкви, тѣмъ яснѣе становится вѣдѣніе о мірѣ. И когда уходитъ изъ Церкви душа, мутнѣетъ и меркнетъ для нея образъ міра.

Два опыта доступны человѣку. Но безчисленны «незаконорожденные» помѣсы въ мірѣ мысли. Два пути познаванія въ исторической дѣйствительности до неразличимости переплетаются между собою, и оттого такъ обильны и снова возможны «заблужденія», отпаденія и срывы. За опытъ вѣры надо бороться, и соблазны міра сего бываютъ остры и жгучи... Въ церковной полнотѣ преодолеваются они въ мѣру подвига. И только чрезъ Церковь и въ Церкви преодолевается утопическій соблазнъ. Есть, быть можетъ, тайное знаменованіе въ томъ, что Божіимъ попусценіемъ самый ядовитый утопическій цвѣтъ взошелъ на русскій землѣ, на п р а в о с л а в н о м ѣ Востокѣ. Ибо только чрезъ неповрежденную чистоту православной вѣры и опыта исцѣлимъ онъ подлинно, а не обманно. Неисповѣдимы судьбы Божіи. Но Воля Божія зоветъ насъ къ исповѣданію вѣры. И есть въ наши смутные и смрадные дни особое призваніе у русской мысли. Не тѣмъ оно опредѣляется, что по особому уродилъ русскій народный духъ, и новому народу надѣ своимъ особымъ оттѣнкомъ восполнить прежнія и чужія достижения. «Народный духъ» не есть готовая и врожденная величина, но становящаяся. И не роковымъ рожденіемъ онъ опредѣляется, но подвигомъ. Онъ слагается чрезъ пріобщеніе къ присносушимъ святынямъ. Не въ славянскомъ или восточномъ происхожденіи Россіи оправданіе ея особаго призванія, но — въ ея п р а в о с л а в и о м ѣ происхожденіи. Въ подлинныхъ глубинахъ своихъ Святая Русь есть историческое дѣло православія. Далеко не все — и ничтожно мало — православно въ русской душѣ. Но не оставлена она

Богомъ. Въ жизни православіе было и есть и всегда будетъ задачею. И, можетъ быть, не надлежитъ быть прославленію православія въ міру. Но этимъ не снимается задача всегдашняго стремленія. И нынѣ съ особенной отвѣтственностью стоимъ мы предъ задачей православіяго любомудрія, предъ задачей возвращенія въ благодатную страну отцовъ, отцовъ вселенной Церкви. Въ этомъ — залогъ возрожденія и обновленія жизни, исцѣленія ея открытыхъ ранъ. И въ ужасѣ предъ бурнымъ восходомъ ядовитыхъ плевеловъ утопическаго соблазна съ особенною силой влечетъ насъ «въ объятія Отчи»... Ибо, по слову Псалмопѣвца, «не отъ Востока, и не отъ Запада, и не отъ пустыни возвышеніе, но Богъ есть судія»...

1923 — 1926.

ГЕОРГІЙ В. ФЛОРОВСКІЙ.

ВОЗСТАНОВЛЕНИЕ СВЯТЫНЬ. *)

(Посвящается памяти В. Д. Набокова).

1. ОСКУДНЕНИЕ ДЕМОКРАТИЧЕСКОЙ ИДЕИ.

Едва-ли можетъ быть сомнѣніе въ томъ, что время, нами переживаемое, властно и рѣшительно требуетъ новыхъ словъ. Тѣ политическія вѣрованія, которыя недавно еще казались великими и опредѣляющими, явно потускнѣли и померкли. За ними продолжаютъ стоять лишь небольшія группы политическихъ старовѣровъ, сохранившихъ привычку жить отвлеченностями и все болѣе оказывающихся внѣ жизни.

Очень многіе изъ бывшихъ партійныхъ дѣятелей ушли всецѣло въ непосредственное практическое дѣло, содѣйствуя всѣми силами сохраненію и подготовленію полезныхъ работниковъ для будущей Россіи. Эта культурная работа, имѣющая предъ собою совершенно ясныя и реальныя цѣли, безконечно выше тѣхъ словесныхъ политическихъ упражненій, которыя, при всей своей неумоимости, никого не пускаютъ и не обращаютъ, кромѣ немногихъ и безъ того обращенныхъ. И нѣтъ сомнѣнія, таной отходъ отъ политической фразы къ культурному дѣлу есть также извѣстная новая программа. Однано эта практическая программа не такова, чтобы дать основаніе нѣ выработкѣ новыхъ началъ, указующихъ духовный путь къ грядущей Россіи. А между тѣмъ съ разныхъ сторонъ высказывается потребность опредѣлить, какія же «слова сейчасъ нужны и дѣйствены», чувствуется необходимость открыть, по незабвенному выраженію В. Д. Набокова, «какія струны надо задѣть въ *сердцѣ* и *совѣсти*» при настоящихъ безконечно-тяжкихъ условіяхъ.

Какъ всегда, исканіе новыхъ путей съ особенной напряженностью проявляется среди молодежи. Повсюду, гдѣ русскіе молодые люди имѣютъ возможность жить

*) Редакція «Пути» охотно печатаетъ цѣнную по своимъ мыслямъ посмертную статью П. И. Новгородцева, хотя она нѣсколько устарѣла по своему настроенію.

въ болѣе культурныхъ условіяхъ, у нихъ идетъ напряженная работа мысли, замѣчается кастойчивое желаніе дать себѣ отчетъ въ томъ, что пережито въ прошломъ, въ эти кебывалые годы крушенія всяческихъ надеждъ, и установить свое отхошеніе къ будущему, столь кевѣдомому, загадочному и таинственному. И всего нтереснѣе и знаменательнѣе эта работа тамъ, гдѣ съ особой силой ощущается недостаточность основъ, съ которыми еще недавно связывались лучшія упованія.

Какъ правильно замѣтилъ въ статьѣ своей о В. Д. Набоковѣ баронъ Нольде, огромное большикство русскаго общества въ иедавкемъ прошломъ связало себя съ «попыткой построить народовластіе», и эта попытка потерпѣла крушеніе. Надо имѣть какую-то особую способность воспріятія, чтобы полагать, что крушеніе въ Россіи демократической идеи въ условіяхъ страшнаго упадка и самой Россіи, есть лишь обходный путь къ полному торжеству истинной демократіи. Для тѣхъ, кто съ болью сердца видитъ этотъ процессъ упадка и разрушенія, такія иллюзіи невозможны. Для кихъ ясно, что нуженъ какой-то новый подходъ къ жизни, какое-то новое отношеніе къ дѣйствительности. Это именко то, что думалъ В. Д. Набоковъ, когда за три дня до своей кончины писалъ: «куда, къ чему звать?.. Вѣдь для насъ когда-то — не такъ лавко — «демократія» было великимъ словомъ, полнымъ значекія и цѣнности. Если око оскудѣло, — что, какія слова и идеалы пришли ему на смѣку?».

Вотъ это чувство оскуднѣнія демократической идеи, это яркое и живое сознаніе, что камъ нужно какое-то совершенно новое ощущеніе и жизни, и Россіи, и нашихъ задачъ, и составляетъ ту основу, на которой осуществляется сейчасъ пересмотръ старыхъ вѣрованій и взглядовъ. Ходъ мысли, который при этомъ совершается, чрезвычайно простъ и неотразимъ: если бы демократическая идея всегда и вездѣ обладала настоящей созидательной силой, она привела бы Россію къ величію и свободѣ, а не къ разрушенію и порабощенію; если же этой силы она не обнаружила, значитъ одно изъ двухъ: или, при данкихъ условіяхъ, она была недостаточка, или ее не умѣли осуществить. Въ началѣ революціи ка охрану кародовластія стали люди, которыхъ русское общество выдвинуло, какъ своихъ самыхъ лучшихъ, самыхъ способныхъ людей. Эти люди взялись за свою задачу съ твердой вѣрой, что для Россіи начинается заря лучшаго дня. Если ихъ усилія оказались безплодными, если въ результатъ вмѣсто ожидаемаго величія Россія пришла ка край гибели, очевидно, они ошиблись въ чемъ-то самомъ главномъ и основномъ.

2. РЕЗУЛЬТАТЫ «ЗАВОЕВАНІЙ РЕВОЛЮЦІИ».

Какъ извѣстно, тѣ, кто наканунѣ 27 февраля стремился къ перемѣнѣ въ системѣ управленія, готовились къ дворцовому перевороту. Въ дѣйствительности произошелъ членный бунтъ, который превратился въ длительную, стихійную революцію.

Но каждая такая революція есть въ то же время и диссолюція, разрывъ связей, возмущеніе страстей противъ обязанностей и частей противъ цѣлаго, разложеніе государства и народа. Этотъ характеръ революціи 1917 года очень скоро и съ полной ясностью былъ осознанъ и Временнымъ Правительствомъ, какъ это видно изъ воззванія его къ населенію отъ 26 апрѣля 1917 года. Въ этомъ воззваніи мы находимъ замѣчательныя признанія, которыя навсегда останутся драгоценнымъ свидѣтельствомъ и взгляда Временнаго Правительства на ходъ революціи, и его представленія о системѣ государственнаго управления.

«Призванное къ жизни великимъ народнымъ движеніемъ, Временное Правительство признаетъ себя исполнителемъ и охранителемъ народной воли. Въ основу государственнаго управления оно полагаетъ не насиліе и принужденіе, а добровольное повиновеніе свободныхъ гражданъ созданной ими самими власти. Оно ищетъ опоры не въ физической, а въ моральной силѣ. Съ тѣхъ поръ, какъ Временное Правительство стоитъ у власти, оно ни разу не отступало отъ этихъ началъ. Ни одной капли народной крови не пролито по его винѣ, ни для одного теченія мысли имъ не создано насильственной преграды. Къ сожалѣнію и къ великой опасности для свободы, ростъ новыхъ социальныхъ связей, скрѣпляющихъ страну, отстаетъ отъ процесса распада, вызваннаго крушеніемъ стараго государственнаго строя... Въ этихъ условіяхъ, при отказѣ отъ старыхъ насильственныхъ приѣмовъ управления и отъ внѣшнихъ искусственныхъ средствъ, употребляющихся для поднятія престижа власти, трудности задачи, выпавшей на долю Временнаго Правительства, грозятъ сдѣлаться неодолимыми. Стихійное стремленіе осуществлять желанія и домогательства отдѣльныхъ группъ и слоевъ населенія явочнымъ и захватнымъ путемъ по мѣрѣ перехода къ менѣе сознательнымъ и менѣе организованнымъ слоямъ населенія грозитъ разрушить внутреннюю гражданскую спайку и дисциплину и создать благопріятную почву, съ одной стороны, для насильственныхъ антовъ, сѣющихъ среди пострадавшихъ озлобленіе и вражду къ новому строю, съ другой стороны, для развитія частныхъ стремленій и интересовъ въ ущербъ общимъ и къ уклоненію отъ исполненія гражданского долга».

Трудно было яснѣе представить разрушительную силу революціи, чѣмъ это сдѣлано въ приведенныхъ словахъ. Временное Правительство съ своей стороны не имѣло въ виду ничего противопоставить этому процессу разрушенія, кромѣ своей вѣры въ конечное торжество свободы и въ моральную силу. Въ основу своего управления оно полагало «добровольное повиновеніе свободныхъ гражданъ созданной ими самими власти». Оно не хотѣло примѣнять «старыхъ насильственныхъ приѣмовъ управления», не хотѣло «насилія и принужденія», говоря короче, не хотѣло извѣстныхъ средствъ государства и права. Какъ правильно замѣтилъ въ своихъ воспоминаніяхъ о Временномъ Правительствѣ Вл. Д. Набоковъ, эта идеологія «очень была сродни идеологіи анархизма». Въ той системѣ свободы, которая признавалась

здѣсь за норму государственнаго управленія, идея государства, власти и права въ сущности упразднилась. Революція отдавалась на произволъ стихійныхъ силъ, для котораго въ послѣдствіи было найдено украшающее наименованіе «правотворчества снизу». Въ своемъ стремленіи какъ можно менѣе походить на старую власть, Временное Правительство и вовсе перестало быть властью. Это была не столько демократія, сколько узаконенная анархія.

Вотъ въ какомъ сочетаніи идей и фактовъ дѣйствовалъ знаменитый лозунгъ «завоеваній революціи», которымъ все время клялись и клянутся до сихъ поръ творцы и поклонники революціи. Въ воззваніи Временнаго Правительства отъ 26 апрѣля процессъ этихъ завоеваній былъ названъ своимъ подлиннымъ именемъ «стихійнаго стремленія осуществлять желанія и домогательства отдѣльныхъ группъ и слоевъ населенія явочнымъ и захватнымъ путемъ». И всѣ эти завоеванія — крестьянъ, рабочихъ, національностей, всякихъ профессиональныхъ и національныхъ группъ и слоевъ — имѣли тотъ характеръ, что они не только отминая старыя стѣсненія и утверждали новыя права, но и разрушали общее государственное единство: предъявленные и осуществленные въ отношеніи того цѣлаго, которое представляла собою историческая Россія, они неизбежно должны были привести это цѣлое къ распаденію и умиранію. Тѣ, кто этимъ цѣлымъ не дорожилъ, тѣ, для кого революція была все, а Россія — ничто, тѣ, для кого Россія была лишь костромъ для мірового пожара, совершенно послѣдовательно настаивали на продолженіи процесса завоеваній революціи и требовали, какъ это называлось въ то время, безостановочнаго «углубленія революціи». Тѣ, кто Россію любилъ, но мнилъ создать ея благополучіе исключительно на полнотѣ осуществленныхъ въ ней свободъ и завоеваній отдѣльныхъ лицъ и группъ, кто не понималъ силы связей и скрѣплъ, необходимыхъ для общаго единства жизни цѣлаго, неумышленно и невольно, но все же несомнѣнно и неизбежно содѣйствовали и потворствовали дѣлу разрушенія Россіи. Сами того не созная, они отдавали свой патріотизмъ и свою любовь къ Россіи на службу интернаціоналу и социальной революціи. И наконецъ тѣ, кто видѣлъ, что углубленіе революціи есть бѣгъ къ пропасти, съ самаго начала желали остановить революцію, но были безсильны что-либо сдѣлать. Каждая стихійная революція имѣетъ свой естественный ходъ; она должна пройти свой путь до конца, прежде чѣмъ начнется спасительное возстановленіе. Въ условіяхъ русской дѣйствительности это было тѣмъ болѣе неизбежно, что руководящее значеніе въ революціи получили не тѣ, которые могли бы противодействовать стихіи, а тѣ, которые ей подчинялись. Во главѣ стояли люди, которые полагали, что все должно быть предоставлено свободѣ, что все образуется. Когда тѣ, кто полагалъ, что достигнутыхъ завоеваній революціи достаточно, что эти завоеванія надо не расширять, а укрѣплять, требовали, чтобы революція была остановлена, имъ возражали, что мѣра завоеваній революціи должна быть опредѣлена не сверху, а снизу. Лозунгъ «завоеваній революціи», по недавнему

очень удачному выражению И. А. Ильина, несутъ съ собой и лозунгъ «революціонной вседозволенности». Тотъ, кто становится на путь этихъ завоеваній долженъ видѣть и всѣ вытекающія отсюда послѣдствія. Еще въ первые мѣсяцы революціи тѣ, кто стоялъ наверху, кто не могъ не чувствовать ответственности своей за Россію, понимали, что, осуществляя задачи революціи, надо имѣть въ виду также «соблюденіе международныхъ обязательствъ», «огражденіе правъ, достоинства и жизненныхъ интересовъ Россіи», «упроченіе авторитета правительства и укрѣпленіе его власти». Но тѣ, кто эти слова говорилъ, совершенно не знали, какъ сдѣлать ихъ дѣйственными и живыми. А для тѣхъ, кто въ революціи хотѣлъ итти до конца, кто все хотѣлъ предоставить, «правотворчеству снизу», это были пустыя слова, неимѣвшія никакого значенія. Такимъ образомъ подъ знаменемъ «завоеваній революціи» Россія съ неудержимой силой катилась къ торжеству большевизма. Кн. Львовъ, Керенскій и Ленинъ связаны между собой неразрывной связью. Кн. Львовъ такъ же повиненъ въ Керенскомъ, какъ Керенскій въ Ленинѣ. Если сравнить этихъ трехъ дѣятелей революціи, послѣдовательно возглавлявшихъ революціонную власть, по характеру ихъ отношенія къ злему началу гражданской вражды и внутренняго распада, то это отношеніе можно представить въ слѣдующемъ видѣ. Система безхитростнаго непротивленія злу, примѣненная кн. Львовымъ въ качествѣ системы управленія государствомъ, у Керенскаго обратилась въ систему потворства злу, прикрытаго фразами о «сказкѣ революціи» и о благѣ государства, а у Ленина -- въ систему открытаго служенія злу, облеченную въ форму безпощадной классовой борьбы и истребленія всѣхъ, неудобныхъ властвующимъ. У всѣхъ трехъ указанныхъ лицъ были свои утопическія мечты, и со всѣми ими исторія поступила одинаково: она обратила въ ничто ихъ мечты и слѣлала изъ нихъ игральна слѣпой стихіи. Прочнѣе всѣхъ овладѣлъ массами тотъ, кто болѣе всего взывалъ къ массовымъ инстинктамъ и страстямъ. Въ условіяхъ общей анархіи путь къ власти и къ деспотизму всего болѣе открытъ для наихудшей демагогіи. Отсюда и вышло, что легализованная анархія кн. Львова и Керенскаго съ естественной неизбежностью уступила мѣсто демагогическому деспотизму Ленина.

Въ исторіи нерѣдки случаи, когда и великія и славныя движенія, послѣ извѣстнаго періода подъема и расцвѣта, подъ вліяніемъ косности жизни и человѣческихъ слабостей, извращаются и вырождаются. Для русской революціи характерно то, что ея паденіе и извращеніе началось съ самаго момента ея возникновенія. Воспоминанія В. Д. Набокова навсегда сохраняютъ драгоцѣнное свидѣтельство современника, стоявшаго въ самомъ центрѣ событій и ярко ощущавшаго, что революція съ самаго начала была обречена на тотъ конецъ, къ которому она пришла, что ея конецъ былъ предопредѣленъ ея началомъ. Внимательный и объективный взглядъ, по словамъ В. Д. Набокова, «могъ бы въ первые же дни «безкровной революціи» найти симптомы грядущаго разложенія».

Люди, все еще упорствующие, все еще ничему не научившиеся, продолжают и донынѣ твердить о «завоеваніяхъ революціи». Но не пора ли наконецъ предъ лицомъ страдающей и въ смертельныхъ страданіяхъ изнемогающей Россіи, ясно и рѣшительно признать, что приведшая ее на край гибели революція является собою не завоеваніе, не побѣду, не торжество нравственной идеи, а кару, страданіе и трагедію. Я не хочу сказать, чтобы для нея не было причинъ въ прошломъ, и я не имѣю здѣсь въ виду обсуждать, была или не была она неизбѣжной при данныхъ обстоятельствахъ. Я утверждаю только, что если она и была неизбѣжна, то именно какъ страданіе, кара и искупленіе. И очевидно, возрожденіе должно послѣдовать не подъ знаменемъ «завоеваній революціи», а подъ какимъ-то новымъ знаменемъ, которое укажетъ русскому народу новые пути.

3. КРУШЕНІЕ НАРОДНИЧЕСТВА.

Въ воззрѣніяхъ людей, выдвинутыхъ революціей кверху, имѣла опредѣляющее значеніе ихъ вѣра въ народъ, въ «разумъ и твердую волю народа». Они были убѣждены, что освобожденный отъ старыхъ путъ народъ проявитъ въ полной силѣ свою мудрость и обнаружитъ чудеса патріотизма, мужества и справедливости. Они вѣрили, что «душа русскаго народа оказалась міровой демократической душой по самой своей природѣ», что «она готова не только слиться съ демократіей всего міра, но стать впереди ея и вести ее по пути развитія человѣчества на великихъ началахъ свободы, равенства и братства». На дѣлѣ вышло такъ, что въ результатѣ революціи Россія не только не слилась съ демократіей всего міра, и не только не стала впереди ея, а напротивъ противопоставила себя ей, какъ система управленія диктаторскаго, деспотическаго и вмѣстѣ съ тѣмъ разрушительнаго. Являя собою картину голода и болѣзней, разоренія и умиранія, Россія оправдываетъ въ наши страшные дни горькое предчувствіе Чаадаева: «мы какъ будто живемъ для того, чтобы дать какой-то великій урокъ человѣчеству».

Если подъ демократіей понимать организованное самоуправленіе народа, сочетающееся съ твердостью правового порядка и свободой жизни, то демократіи въ этомъ смыслѣ не было ни въ началѣ революціи при кн. Львовѣ и Керенскомъ, ни въ дальнѣйшемъ ея развитіи при господствѣ совѣтской власти. Въ началѣ искренно стремились къ народовластію, но достигли только безвластія; а затѣмъ, когда пришли большевики и утвердился ихъ беспощадная власть, идея народовластія была отвергнута. На мѣсто ея была поставлена такъ называемая диктатура пролетаріата, практически сводящаяся къ олигархическому господству партійныхъ вождей, властвующихъ и надъ своей партіей, и надъ народомъ при помощи демагогіи и тираниі. Это крушеніе идеі народовластія въ русской революціи въ свое время вызвало

совершенно основательное требование П. Н. Милюкова о «пересмотрѣ всѣхъ демократическихъ программъ, которыя, ничего еще не давши народу, хотѣли «все» создавать черезъ народъ». Во время революціи не только народныя массы въ Россіи оказались «безсознательными и темными», но и культурныя силы, призванныя къ организациіи народовластія, обнаружили свою политическую незрѣлость и свою неспособность къ власти и къ управленію.

Свобода въ государствѣ утверждается на почвѣ законнаго порядка, охраняемаго властью. Эту мысль объ органической связи политической свободы съ твердостью закона и власти въ свое время тщетно пытался привить русскому сознанию Б. Н. Чичеринъ. Политическое міросозерцаніе русской интеллигенціи сложилось не подъ вліяніемъ государственнаго либерализма Чичерина, а подъ воздѣйствіемъ народническаго анархизма Бакунина. Опредѣляющимъ началомъ было здѣсь не уваженіе къ историческимъ задачамъ власти и государства, а вѣра въ созидательную силу революціи и въ творчество народныхъ массъ. Надо только расшатать и разрушить старую власть и старый порядокъ, а ватѣмъ все само собою устроится, — эту анархическую вѣру Бакунина мы встрѣчаемъ одинаково у кн. Львова и у Керенскаго. На почвѣ такихъ воззрѣній нельзя было, конечно, организовать ни народовластія, ни управленія. И если по собственному свидѣтельству Временнаго Правительства, подъ его управленіемъ «ростъ новыхъ социальныхъ связей сталъ отставать отъ процесса распада», если государство стало разрушаться, то это зависѣло не отъ одного дѣйствія стихійныхъ центробѣжныхъ силъ, но и отъ бездѣйствія власти. Въ лицѣ этой призрачной и безвластной власти потерпѣло жесточайшее пораженіе то сентиментально-романтическое народничество, которое вѣрило, что стоитъ только свергнуть старую власть, и народъ проявитъ свое совершенство и осуществить идеалъ всеобщаго счастья. Уже въ концѣ апрѣля Керенскому пришлось въ одинъ изъ моментовъ тягостнаго отрезвленія съ горечью вопрошать: «неужели свободное русское государство есть государство взбунтовавшихся рабовъ?» и выражать сожалѣніе, что онъ не умеръ два мѣсяца назадъ... «съ великой мечтой, что разъ навсегда для Россіи загорѣлась новая жизнь, что мы умѣемъ безъ хлыста и палки уважать другъ друга и управлять государствомъ не такъ, какъ управляли прежніе деспоты». Керенскій и тутъ не понималъ, что дѣло не въ хлыстѣ и палкѣ, а въ томъ, что государство есть государство и что Россія не изъята изъ общихъ условій, при которыхъ только и можетъ протекать государственная жизнь. Не только отъ старыхъ методовъ управленія, но и отъ этихъ общихъ условій властвованія хотѣли освободить русскій народъ новые его правители. И тутъ они потерпѣли полное крушеніе. Ихъ вытѣснили тѣ, которые хотѣли сдѣлать Россію не передовой ратью демократіи, а «передовымъ отрядомъ мірового мятежа». При этомъ новомъ этапѣ революціи самому суровому гоненію были подвергнуты именно тѣ, кто наканунѣ съ такой горячей вѣрой снималъ съ народа старыя цѣпи. Новое углубленіе революціи принесло имъ преслѣдованія

и казни. Таковъ былъ трагическій конецъ пламенныхъ надеждъ народниковъ, ставшихъ на стражу «завоеваній революціи». Вмѣстѣ съ ними потерпѣла крушеніе и романтическая вѣра въ народную стихію, въ неизмѣнную правду и совершенство ея свободныхъ естественныхъ проявленій. Это была вѣра, какъ мы сказали выше, сентиментально-романтическая и въ то же время позитивно-материалистическая. Она брала народъ именно въ его естественномъ и непосредственномъ опредѣленіи. Ей недоставало сознанія, что въ народной душѣ, какъ и во всякой душѣ, есть своя лучшая и своя худшая часть и что поэтому отъ народа можетъ исходить и высокій подъемъ героизма и мудрости, и «бунтъ безсмысленный и беспощадный». Силу этой худшей части народной души и просмотрѣли русскіе народники, въ этомъ была ихъ глубокая ошибка и великая трагедія.

Въ русскомъ сознаніи мы встрѣчаемъ и иную вѣру въ народъ, нашедшую самое яркое выраженіе у Достоевскаго. Это — вѣра религіозно-мистическая и въ то же время реалистическая. Народъ является здѣсь не предметомъ поклоненія, а только средой обнаруженія народнаго духа. Самъ по себѣ, въ своей естественности и непосредственности, народъ можетъ быть и плохъ, и хорошъ, и потому не народу надо поклоняться, а идеаламъ и святынямъ его. «Народъ грѣшитъ и пакостится ежедневно, но въ лучшія минуты, во Христовы минуты онъ никогда въ правдѣ не ошибется. То именно и важно, во что народъ вѣритъ, какъ въ свою правду, въ чемъ ее полагаетъ, какъ ее себѣ представляетъ, что ставитъ своимъ лучшимъ желаніемъ, что возлюбилъ, чего просить у Бога, о чемъ молитвенно плачетъ. А идеаль народа Христосъ.» Такъ говоритъ Достоевскій, и для тѣхъ, кто стоитъ на этой точкѣ зрѣнія, и сейчасъ, послѣ всего, что случилось, русская земля остается «святой, богоносной», «поруганной и оскверненной братской кровью, но хранящей святыни русскія»: «растерзано русское царство, но не разодранъ его нетканый хитонъ»^{*)}). Для этого взгляда все, что случилось, вовсе не представляется неожиданнымъ и загадочнымъ: по прежнему вѣдь остается твердой вѣра, что «идеаль у народа Христосъ», а то, что произошло въ русской революціи, лишь подтверждаетъ мысль, которая была и у Достоевскаго, что «когда по грѣхамъ и слабости своей» народъ объ истинномъ своемъ идеалѣ забываетъ, то «сразу оказывается звѣремъ, сидящимъ во тьмѣ сѣни смертной». Для этого реалистическаго взгляда все настоящее, какъ и все прошлое наше свидѣтельствуютъ, что въ душѣ русскаго народа уживаются рядомъ и тоска по волѣ, и тоска по Богу. Тоска по волѣ разрываетъ иногда всѣ связи и законы и божескіе, и человѣческіе, переходить всѣ мѣры и грани и условныя, и естественныя. Тогда русскій человѣкъ увлекается на путь буйнаго разгула, на путь бунта, смуты и анархіи. Тогда раскрывается предъ нимъ бездна и пустота отрыва отъ всего святого и священнаго. Но тутъ то и просыпается въ немъ другая, высшая тоска, которая также увлекаетъ его къ

^{*)} Слова С. Н. Булгакова.

бездѣльному и безконечному, но уже не отрицательному, а положительному — просыпается тоска по Богѣ.

Мы — зараженные совѣстью: въ каждомъ
Стенькѣ — Святой Серафимъ,
Отданный тѣмъ же похмельямъ и жаждамъ,
Тою же волей томимъ.

И какъ то же послѣдствіе отрыва отъ всѣхъ законовъ божескихъ и человѣческихъ, послѣ всѣхъ бурь и ужасовъ всеобщаго разстройства просыпается въ народѣ и тоска по власти, жажда порядка, жажда жизни устроенной и спокойной.

Русскій народъ, вступивъ на путь революціи, вступивъ на путь свободного проявленія своей жажды воли, съ неизбежной закономерностью долженъ былъ скатиться къ большевизму. Ибо какими бы новыми коммунистическими лозунгами ни прикрывалась русская смута XX вѣка, самымъ рѣзкимъ проявленіемъ ея, такъ же, какъ и смуты XVII вѣка, было «стремленіе общественныхъ низовъ прорваться наверхъ и столкнуть оттуда верховниковъ*»). И какъ тогда, такъ и теперь, починъ въ разрушеніи общественнаго порядка принадлежалъ верхамъ общества. Разница только та, что низы на этотъ разъ предупредили замыслы верховъ и увлекли ихъ за собою на путь «революціоннаго правотворчества снизу». вмѣстѣ съ тѣмъ они откинули сначала идеальные и патріотическіе лозунги верховъ, а затѣмъ сбросили и ихъ самихъ, отдавшись подъ власть открытымъ демагогамъ, поставившимъ все на грубые инстинкты, на буйныя и слѣпыя страсти массъ. Такъ низверглась Русь въ бездну.

Поддалась лихому подговору,
Отдалась разбойнику и вору,
Положгла усадьбы и хлѣба,
Разорила древнее жилище
И пошла поруганной и нищей
И рабой послѣдняго раба.

4. НЕОБХОДИМОСТЬ ОТКАЗА ОТЪ РЕВОЛЮЦИОННОЙ ПСИХОЛОГИИ.

Разсуждая объ итогахъ революціоннаго процесса, А. В. Карташевъ очень правильно замѣчаетъ, что «и въ хаосѣ анархіи и смуты могутъ быть положительныя явленія и начала». «Кое что уже осѣдаетъ, утрясается... Но что — кошмарный призракъ анархической ночи, что — обманчивая тѣнь прездрасвѣтныхъ сумерекъ, что окажется при свѣтѣ завтрашняго дня твердой дѣйствительностью, различить

*) Слова В. О. Ключевского о Смутѣ XVII в.

сугубо неспособны страстно заинтересованные участники и наблюдатели процесса. Одно несомненно: старая ткань политического и социального строя разрушена до основания. Механическое ее восстановление и повторение исключено. А если *невозможна* непосредственная *реставрация*, то это и значит, что произошла, в конце концов, какая-то беспланная стихийная революция. Следовательно, выяснятся со временем и ее результаты, ее исторические «завоевания». Перевернутся ли они ту ужасную, гологоескую цѣну, которая за них заплачена? Во всяком случаѣ не намъ, современникамъ и жертвамъ кроваваго потопа и бездонныхъ нравственныхъ ужасовъ, дано набраться такой сверхчеловѣческой безсердечности, чтобы торопливо справлять побѣдный триумфъ, при незаконченномъ еще балансѣ національныхъ протерей и убытковъ».

Не о томъ сейчасъ должна идти рѣчь, чтобы торжествовать побѣду революціи и подводить ее итоги. Предъ лицомъ разоренной и съ каждымъ годомъ все болѣе дичающей родины нашей это было бы просто извращеніемъ и здраваго смысла, и нравственнаго чувства. Надо разъ и навсегда признать, что путь «завоеваній» революціи пройденъ до конца и что теперь предстоитъ другой путь — «собиранія русской земли и восстановления русскаго государства». Когда русскія демократическія партіи писали въ старое время свои программы, онѣ имѣли своей цѣлью сдѣлать Россію изъ несвободной страны свободной. Теперь предъ всѣми русскими людьми стоитъ задача, неизмѣримо болѣе тяжелая и настоятельная, — сдѣлать родину нашу изъ умирающей — живою. И для этой новой задачи нуженъ и совершенно новый духъ, нуженъ коренной поворотъ политическаго сознанія, нужно рѣшительное измѣненіе нашего отношенія къ нашей родинѣ — матери. Ити на ее восстановление подъ знаменемъ «завоеваній революціи», радѣть о ее спасеніи и собираніи съ духомъ революціонныхъ и классовыхъ вождельнѣй — это значитъ не понимать, не чувствовать, въ какое страшное время мы живемъ и какая великая отвѣтственность на насъ лежитъ. Возсозданіе Россіи можетъ быть совершено только подвигомъ и порывомъ общаго національнаго объединенія, только духомъ связанности высшими началами и святынями, сознаніемъ отвѣтственности передъ цѣлымъ. Духъ классовыхъ раздѣленій и революціонныхъ требованій долженъ при этомъ замолкнуть и замереть. Все міросозерцаніе, все устремленіе, весь строй душевной жизни должны кореннымъ образомъ измѣниться. Когда сейчасъ, заглядывая въ будущее, настаиваютъ на томъ, что то или другое политическое требованіе должно быть непременно осуществлено въ будущей Россіи, что должны быть напимѣръ обезпечены въ ней крестьянская собственность и политическая свобода, мы скажемъ на это: и эта собственность, и эта свобода нужны, конечно, для Россіи, и если онѣ нужны, то и утвердятся въ жизни; но для того, чтобы онѣ утвердились, нужно прежде того, чтобы Россія, низвергнутая и распростертая, была поднята и призвана къ жизни, нужно, чтобы русскій народъ пересталъ вымирать и отъ безумія коммунизма, и отъ новыхъ опытовъ продолженія

революціи. Вотъ главная задача, стоящая сейчасъ передъ воѣми. И при этомъ совершенно второстепеннымъ является вопросъ, кто именно осуществить это великое дѣло спасенія Россіи. Тѣ люди, которымъ удастся сдѣлать такъ, что въ Россіи снова можно будетъ жить и дышать, а не погибать физически и нравственно, и будутъ желанными избранниками народа. Обсуждать сейчасъ партійныя программы и условія, обязательныя для этихъ будущихъ спасителей Россіи, значить обнаруживать недостатокъ и политическаго предвидѣнія, и патріотическаго чувства. Тѣ, кто прочно станеть на смѣну совѣтской власти, будутъ, очевидно, достаточно сильны для того, чтобы откинуть всякія партійныя условія и программы какъ ненужную ветошь. Вотъ почему столь несвоевременнымъ является сейчасъ послѣ всего, что мы пережили, нести на алтарь служенія Россіи остатки революціонной психологіи и партійнаго догматизма. Глубокое непониманіе условій и обстоятельствъ обнаруживаютъ тѣ, которые пытаются уже сейчасъ установить, какія конституціонныя формы приметъ власть, призванная къ спасенію Россіи. Формы будутъ тѣ, которыя въ тотъ моментъ будутъ соответствовать желаніямъ и куждамъ народнымъ. Въ разоренной, нищей и полумертвой странѣ невозможно будетъ мечтать о сложномъ аппаратѣ государствъ Запада, сохранившихъ свои матеріальныя и культурныя средства. Русскимъ людямъ придется придумывать учрежденія болѣе простыя и болѣе приспособленныя къ условіямъ русской разрухи. Мудрость политиковъ, воспитавшихъ свою мысль на старыхъ партійныхъ программахъ, и спорахъ и все еще мечтающихъ о «завоеваніяхъ революціи», тутъ не поможетъ. Люди старыхъ воззрѣній и чувствъ, неисправимые интеллигенты и догматики, они принадлежать прошлому. Мы же должны готовиться къ будущему, которое потребуеть отъ насъ новыхъ мыслей и новыхъ чувствъ.

5. НЕОБХОДИМОСТЬ ПРОБУЖДЕНІЯ СИЛЪ РЕЛИГИОЗНЫХЪ И НАЦІОНАЛЬНЫХЪ.

Каждый разъ когда я перечитываю замѣчательное изображеніе Смутаго времени въ курсѣ Ключевскаго и по обыкновенію нахожу множество сходствъ того времени съ нашимъ, я съ особеннымъ вниманіемъ останавливаюсь на слѣдующихъ словахъ нашего блестящаго историка: «въ концѣ 1611 года Московское государство представляло зрѣлище полного видимаго разрушенія... Государство преображалось въ какую-то безформенную, мятущуюся федерацію. Но съ конца 1611 г., когда изнемогли политическія силы, каминають пробуждаться силы религіозныя и національныя, которыя пошли на выручку гибнувшей земли».

Въ этихъ словахъ я вижу не только превосходное историческое обобщеніе, относящееся къ прошлому, но и не менѣе замѣчательное предуказаніе, важное для будущаго. Что это значить, что «изнемогли политическія силы», а спасли гибнущую

Русь «силы религіозныя и національныя»? Яркій отвѣтъ на это даетъ ходъ смуты. Началось съ того, что «всѣ классы общества поднялись тутъ съ своими *особыми* нуждами и стремленіями», низы ринулись кверху, стремясь къ истребленію высшихъ классовъ. Когда же заставшіе въ Москвѣ поляки вызвали противъ себя первую попытку объединенія русскихъ людей въ видѣ перваго земскаго ополченія, социальнополитическія противорѣчія разорвали и обезсилили эту рать. Пока отдѣльныя политическія группы соединялись во имя своихъ *особыхъ* политическихъ интересовъ, ихъ соединеніе оказывалось непрочнымъ, и онѣ изнемогали во взаимныхъ спорахъ. И только тогда, когда новыя и тягчайшія бѣдствія заставили всѣхъ забыть свои *особые* интересы во имя общаго *національнаго* интереса, когда разрозненныя политическія группы превратились въ единую политическую рать, возставшую на спасеніе вѣры и государства, тогда только Русь была спасена.

И невольно приходитъ тутъ въ голову другое воспоминаніе изъ другого времени, болѣе прославленнаго, болѣе шумѣвшаго: когда Франція подъ водительствомъ геніальнаго Бонапарта выходила изъ своей революціи XVIII вѣка, ея лозунгомъ было: никакихъ фракцій! — такъ тогда называли партіи — нація прежде всего! Подъ этимъ лозунгомъ Франція, истомившаяся потрясеніями и раздорами революціоннаго времени, была умиротворена и успокоена Наполеономъ.

Эти два примѣра — нашъ и чужой — какъ нельзя лучше показываютъ, какое значеніе имѣетъ *національное начало*, какъ символъ собиранія и восстановленія народной силы и государственнаго единства. Если всякая революція въ стихійномъ своемъ теченіи превращается въ диссолюцію, въ разложеніе государства и народа, то обратный процессъ восстановленія и возрожденія начинается съ собиранія народной силы воедино. И если въ революціи, начинающейся нерѣдко съ высокихъ объединяющихъ лозунговъ, одолеваятъ затѣмъ частныя, центробѣжныя и разрушительныя стремленія, то конецъ этому разрушенію наступаетъ тогда, когда у истомленнаго хаосомъ и смутой, кровью и слезами народа выковывается сознаніе общаго своего страданія и общей своей нужды. Тогда-то вырастаетъ то національное чувство, то сознаніе общей связи, внѣ котораго нѣтъ для государства спасенія.

Великими жертвами, невыразимыми страданіями покупаетъ и сейчасъ Россія свое національное сознаніе. Тяжелымъ, тернистымъ путемъ приходимъ мы къ убѣжденію, что Россія и русская культура выше партій и политическихъ догмъ. Въ особенности среди молодыхъ людей, среди болѣе чуткихъ и воспримчивыхъ съ непобѣдимой силой растетъ національное сознаніе, крѣпнеть естественное влеченіе къ своему, родному, появляется пламенное чувство къ родинѣ, къ отечеству, прочно входятъ въ оборотъ забытыя слова и забытыя чувства. Тутъ сказывается протестъ не только противъ интернаціонализма, но и противъ анаціонализма и сверхнаціонализма всяческихъ видовъ и оттѣнковъ. «Дѣти» рѣшительно отвергаютъ отвлеченный космополитизмъ «отцовъ», ихъ узкую партійность, ихъ классовое и народническое

настроение. Съ пламеннымъ увлеченіемъ, обнаруживающимъ подлинный духъ времени, его сущность и его глубину, они исповѣдуютъ не только то, что русская культура національна и своеобразна, что она органически связана съ своимъ историческимъ прошлымъ, но и то, что въ этомъ историческомъ и національномъ своеобразіи своемъ она должна быть для всѣхъ насъ святыней, предъ которой должны склониться всякій партійный догматизмъ.

И этотъ пафосъ націонализма такъ понятенъ и благодатенъ для русскаго сознания, въ которомъ столь долго партійное чувство преобладало надъ національнымъ. Въдѣ такъ недалеки мы отъ того времени, когда ни одна изъ прогрессивныхъ партій не рѣшалась называть себя русской національной партіей, когда такое наименованіе считалось предосудительнымъ и постыднымъ. Я не говорю уже о партіяхъ социалистическихъ и интернационалистическихъ, для которыхъ національное есть пережитокъ прошлаго, и тѣ партіи, которыя считали себя государственными и сверхклассовыми, ставили себя какъ разъ въ заслугу, что онѣ не національны, а сверхнациональны, что на равныхъ правахъ онѣ включаютъ въ свой составъ представителей всѣхъ народностей, живущихъ въ Россіи, а потому и стоятъ выше національных особенностей и раздѣленій. Казалось единственно правильнымъ и прогрессивнымъ, чтобы въ политическихъ партіяхъ люди соединялись отвлеченными узами либерализма и гуманизма, началами равенства и свободы, принципами демократіи и правового государства. И не приходило въ голову, что, помимо такихъ отвлеченныхъ принциповъ, всѣ, живущіе въ Россіи, выросшіе въ колыбели русской культуры и подъ сѣнью русскаго государства, и могутъ, и должны объединяться и еще однимъ высшимъ началомъ, прочнѣе всего связывающимъ, а именно преданностью русской культурѣ и русскому народу. Въ идеальномъ смыслѣ своемъ это есть именно высшая духовная связь. Она отнюдь не означаетъ отрицанія національных и культурныхъ особенностей отдѣльныхъ группъ населенія. Пусть каждая изъ нихъ чтитъ и развиваетъ свою культуру, но чтить и развиваетъ ее на почвѣ уваженія и преданности великимъ сокровищамъ русской культуры. Это не угнетеніе, а приобщеніе къ высшему единству, къ единству и общенію не только формально-юридическому, но и духовному.

Теперь намъ кажется совершенно естественнымъ и простымъ говорить о верховенствѣ и первенствѣ русскаго народа и русской культуры на русской землѣ и въ русскомъ государствѣ. А между тѣмъ такъ недавно еще — «свѣжо преданіе, а вѣрится съ трудомъ», — серьезно обсуждали предложеніе въ официальномъ обращеніи къ власти замѣнить слова: «русскій народъ», словами «народы Россіи», да и сейчасъ есть организаціи, которыя, не будучи социалистическими, стыдливо скрываютъ свою принадлежность къ русскому народу подъ чисто географическимъ обозначеніемъ «россійскій».

Но что значить вернуться къ національному сознанию и принять во всей силѣ

этого слова требованіе преданности Россіи и русской культурѣ? Это, конечно, прежде всего означаетъ поставить Россію выше своихъ особыхъ интересовъ и стремлений, личныхъ или групповыхъ, классовыхъ или партійныхъ; это значитъ имѣть въ виду прежде всего Россію, какъ цѣлое.

Пока въ Смутное время думали о своихъ интересахъ, о своихъ земляхъ и домахъ о своихъ вольностяхъ и льготахъ, все шло вразбродъ. Когда же, по призыву Ермакова, Діонисія и Авраамія встали на защиту отечества и вѣры православной и пошли для того, чтобы отстоять «церкви Божіи» и «Пресвятая Богородицы Домъ», какъ говорили въ то время, тогда Русь была спасена.

Такъ и теперь, если бы стали думать о «завоеваніяхъ революціи» или о завоеваніяхъ своихъ земель и домовъ, ничего бы не вышло. И только тогда, когда сознание твердо укрѣпится на мысли, что прежде всего надо спасти родину и вѣру, государство русское и вѣру православную, отстоять «церкви Божіи» и «Пресвятая Богородицы Домъ», тогда созрѣетъ настоящее національное сознание, которе и спасетъ Россію.

Зная «завоеваній революціи» было достаточно, чтобы разрушить Россію, но оно бессильно ее возстановить. Для возрожденія Россіи нужно другое знамя — «возстановленія святынь», — и прежде всего возстановленія святыни народной души, которая связываетъ настоящее съ прошлымъ, живущія поколѣнія съ давно отошедшими и весь народъ съ Богомъ, какъ жребій, возложенный на народъ, какъ талантъ, данный Богомъ народу.

Ревнителіи революціонной догмы удивляются, когда русскую культуру связываютъ съ историческимъ прошлымъ, когда въ этомъ прошломъ ищутъ основъ для религіозно-нравственнаго и національнаго возрожденія. Какъ будто бы Пушкинъ, Гоголь, Достоевскій не восходятъ глубочайшими своими корнями къ вѣковому творчеству русскаго національнаго гения, какъ будто бы русское православное сознание не имѣетъ подъ собою вѣчныхъ основъ въ прошломъ! Какъ можно было бы послѣ разрывовъ и разрушеній революціи говорить о національномъ и религіозно-нравственномъ возрожденіи, не говоря о вѣчныхъ святыняхъ и о вѣковыхъ связяхъ? И въ чемъ могло бы это возрожденіе состоять, какъ не въ возстановленіи этихъ связей и святынь. Люди, не желающіе помнить родства и стыдящіеся своего историческаго прошлаго, никогда не поймутъ, что такое національное чувство и что такое любовь къ родинѣ. Они боятся мрачныхъ тѣней прошлаго и не видятъ его творческихъ основъ. Они хотѣли бы переокрасить свою страну въ цвѣта и краски единоспасающей общечеловѣческой цивилизаціи и не ощущаютъ глубинныхъ ея основъ. Они хотятъ любить Россію, только отвѣчающую ихъ отвлеченнымъ представленіямъ, а не Россію дѣйствительную и подлинную.

Истинное національное чувство не ограничивается только тѣмъ, чтобы, откидывая все частное и случайное, партійное и особенное, групповое и сектантское,

подчинять себя сознанию общих связей и общего единства. Оно состоит также и в томъ, чтобы ощущать душу своего народа и его особый, своеобразный ликъ. Ликъ Россіи, такой подчасъ пугающій и отвращающій, а въ другое время трогаящій и умиляющій есть для многихъ, и своихъ, и чужихъ, камень преткновенія и загадка. Трудно, очень трудно въ наши дни сохранить вѣрность Россіи. Вѣдь вотъ и на Западѣ, и у насъ сколь многіе соблазнились, и не вѣрятъ, и думаютъ: погибла Россія, и по заслугамъ своимъ погибла. Но подлинное національное чувство соблазниться не можетъ: оно бережно и съ пошадой прикасается къ язвамъ и ранамъ родины-матери и вѣритъ, что за этими ранами и язвами зарождается новая жизнь, — своя, особенная и самобытная русская жизнь. И каждый изъ насъ, кому Богъ послалъ жребій быть русскимъ, захочетъ ли стать счастливымъ англичаниномъ или французомъ? захочетъ ли отречься отъ Россіи и отъ ея страдальческаго пути? Конечно, нѣтъ. Но если такъ, то надо идти дальше: надо стремиться понять особые пути Россіи, ея особый жребій и за нищенскимъ ея нарядомъ, какъ учатъ наши великіе поэты и мыслители, разглядѣть ея живую душу и ея призваніе, не примѣряя къ ней чужихъ мѣрокъ, а стараясь помочь ей идти своимъ путемъ для блага и своего собственного, и всего человѣчества.

6. ПРЕДЪ ЛИЦОМЪ БУДУЩАГО.

Въ той задачѣ «возстановленія святынь», которая предстоитъ сейчасъ русскимъ людямъ, особенно важно понять, что рѣчь идетъ тутъ не о воскрешеніи какихъ-либо внѣшнихъ формъ жизни или быта, а о возрожденіи душъ, о религіозно-нравственномъ возрожденіи. Необходимо понять, что для созданія новой Россіи нужны новыя духовныя силы, нужны воспрянувшія къ новому свѣту души.

Русскому человѣку въ грядущіе годы потребуются героическія, подвижническія усилія для того, чтобы жить и дѣйствовать въ разрушенной и откинутой на нѣсколько вѣковъ назадъ странѣ. Ему придется жить не только среди величайшихъ матеріальныхъ опустошеній своей родины, но и среди ужаснаго развала всѣхъ ея культурныхъ, общественныхъ и бытовыхъ основъ. Революція оставитъ за собой глубочайшія разрушенія не только во внѣшнихъ условіяхъ, но и въ человѣческихъ душахъ. Среди этого всеобщаго разрушенія лишь съ великимъ трудомъ будутъ пробиваться всходы новой жизни, не уничтоженные сокрушительнымъ вихремъ жестокихъ испытаній. Тлетворное дыханіе большевизма всюду оставитъ слѣды разложенія и распада. И новый духъ, закаленный въ этой страшной борьбѣ, съ величайшимъ трудомъ будетъ овладѣвать распавшимися элементами общей жизни. Придется дѣйствовать въ условіяхъ ужасныхъ и первобытныхъ, и сколько разъ у новыхъ сѣятелей «разумнаго, добраго, вѣчнаго» будутъ опускаться руки при видѣ

этого необозримого поля, на которомъ новая жизнь зачинается среди мертвыхъ костей. Но болѣе того: новыя всходы, которые будутъ пробиваться на русской землѣ среди развалинъ, не всегда будутъ только добрыми и животворными, произрастающими на благо для всѣхъ; нерѣдко они будутъ являть картину неудержимаго стремленія и буйнаго роста, утѣснительнаго и пагубнаго для окружающихъ. Сколько новыхъ темныхъ чувствъ не загложнувшей стихіи опять проявится! сколько натворить новыхъ бѣдъ суровая страсть порядка и покоя! сколько тяжелыхъ этапозъ пройдетъ и могучая потребность хозяйственнаго возстановленія съ ея неукротимыми инстинктами пріобрѣтенія и накопленія! Потребуется наивысшая сила свѣта и разума, чтобы свѣтитъ и просвѣщать въ этихъ новыхъ безконечно трудныхъ условіяхъ; потребуется величайшее напряженіе вѣрующаго сознанія, чтобы видѣть впереди спасительный исходъ.

Но есть и другая причина, не менѣе глубокая, чтобы искать сейчасъ опоры только въ религіозно-нравственномъ просвѣщеніи духа. Не мы одни, весь міръ переживаетъ въ наши дни величайшій кризисъ правосознанія. И самое важное и основное въ этомъ кризисѣ есть то, что это — кризисъ вѣрія, кризисъ культуры, оторвавшейся отъ религіи, кризисъ государства, отринувшаго связь съ церковью, кризисъ закона человѣческаго, отказавшагося отъ родства съ закономъ Божескимъ.

Вотъ почему оскудѣла и демократическая идея. Вѣдь вѣра въ ея всемогущество поколеблена не только ея крушеніемъ въ русской революціи, но и ея кризисомъ въ странахъ ея недавняго торжества. Тѣ, кто по старому думаютъ, что демократія есть какая-то исключительно хорошая и прочная форма, все еще полагаютъ, что въ планѣ своихъ стремленій на этомъ требованіи демократіи можно поставить точку. Они смотрятъ на демократію, какъ на нѣкоторый исчерпывающій и всеобъемлющій символъ справедливости и свободы, какъ на главное и основное условіе всякаго дальнѣйшаго прогресса. Между тѣмъ, современная научная мысль на основаніи широкаго опыта примѣненія демократическихъ началъ подтверждаетъ очень древнее наблюденіе, что демократія, какъ и всякая другая форма, можетъ быть лучше или хуже въ зависимости отъ духовнаго содержанія, которое вкладывается въ нее народъ, и что при нѣвѣстныхъ условіяхъ она можетъ стать и полнымъ извращеніемъ всякой справедливости. Но болѣе того: современное развитіе и состояніе демократіи обнаруживаетъ именно то духовное ея оскудѣніе, о которомъ незадолго до своей смерти писалъ В. Д. Набоковъ. Замѣчательно, что совсѣмъ недавно, (въ 1922 г.) американскій писатель Чарльзъ Туингъ, характеризуя это духовное оскудѣніе, почти дословно, самъ не подозревая объ этомъ, повторилъ классическую характеристику Платона въ діалогѣ «Государство». Изображая тотъ «вѣхъ разсѣянной мысли», какимъ является, по его мнѣнію, демократическій вѣхъ, Туингъ замѣчаетъ, что «демократіи свойственно превращаться въ анархію», что «демократическій законъ легко становится беззаконіемъ»: «это міръ, въ которомъ каждый разсматривается, не какъ

равный другому, но немного лучше, чѣмъ другой; результатомъ является человѣческій хаосъ..., интеллектуальные идеалы разбиваются; царить разнузданность; умственная разсѣянность распространяется въ обществѣ, какъ леденящій морозъ». Это горькое сознаніе гражданина великой заатлантической демократіи съ разныхъ сторонъ подтверждается тѣмъ современнымъ очень вѣрнымъ опредѣленіемъ демократіи, согласно которому она является системой релятивизма, системой терпимости и безразличія ко всякимъ догматамъ и взглядамъ, системой самыхъ широкихъ допущеній и на всѣ стороны открытыхъ дорогъ. Въ этомъ признается великое преимущество демократіи, но въ этомъ нельзя не видѣть и ея роковой опасности. Становясь системой духовнаго релятивизма и индифферентизма, она лишается всякихъ абсолютныхъ основъ, она поистинѣ становится, чтобы употребить выраженіе Гасбаха, «какъ бы пустымъ пространствомъ», въ которомъ отдѣльныя политическія воззрѣнія сталкиваются и утверждаются, въ зависимости отъ соотношенія большинства и меньшинства. Жить въ современномъ демократическомъ государствѣ, это значитъ жить въ атмосферѣ относительнаго, дышать воздухомъ критики и сомнѣнія. И неудивительно, если при отсутствіи абсолютныхъ духовныхъ основъ все сводится къ борьбѣ силъ, къ борьбѣ большинства и меньшинства и въ концѣ концовъ къ борьбѣ классовъ. Качественныя опредѣленія уступаютъ мѣсто количественнымъ. Борьба и столкновение силъ — вотъ что становится рѣшающимъ моментомъ. Понятно, что это путь къ анархіи, хаосу и «леденящему морозу». Самое страшное и роковое въ этомъ процессѣ — опустошеніе человѣческой души. Путь автономной морали и демократической политики привелъ къ разрушенію въ человѣческой душѣ вѣчныхъ связей и вѣковыхъ святынь. Вотъ почему мы ставимъ теперь на мѣсто автономной морали теоконную мораль и на мѣсто демократіи, народовластія, — асіократію, власть святынь. Не всеисцѣляющія какія-либо формы спасутъ насъ, а благодатное просвѣтленіе душъ. Не превращеніе государственнаго строительства въ чисто внѣшнее устроеніе человѣческой жизни, а возвышеніе его до степени Божьяго дѣла, какъ вѣрили въ это и какъ объ этомъ говорили встарь великіе строители земли русской, вотъ что прежде всего намъ необходимо.

Таковы тѣ совершенно особые условія и положенія, которыя надо имѣть въ виду, когда мы думаемъ о строительствѣ новой Россіи. Надо помнить, что всѣмъ намъ придется жить въ совершенно новомъ мірѣ духовныхъ соотношеній, среди многихъ «потухшихъ маяковъ», среди многихъ оскудѣвшихъ и утратившихъ обаяніе цѣнностей. Холодно и неуютно будетъ въ Россіи; но, можетъ быть, еще болѣе холодно и неуютно будетъ и въ той Европѣ, въ которой издавна мы привыкли искать опоры своимъ стремленіямъ. И съ новой силой исторгнется, можетъ быть, изъ русской груди болѣзненный крикъ Гоголя: «все глухо, могила повсюду!».

Для того, чтобы среди этихъ исключительно тяжкихъ условій не потеряться, не сломиться, не изнемочь, тѣмъ, кто указываетъ путь и руководить «сердцами и со-

вѣстью», нужно и самимъ стать людьми «новаго сердца и новаго сознанія», и найти опору въ новомъ сознаніи окружающихъ. Невозможно представить, чтобы ведущіе и ведомые остались такими, какими они были ранѣе, въ годы «завоеваній революціи», въ годы «саморазнузданія больного правосознанія и судороги ожесточившейся слѣпоты»^{*)}. Нужно, чтобы всѣ поняли, что не механическіе какіе-либо выборы и не какія-либо внѣшнія формы власти выведутъ нашъ народъ изъ величайшей бездны его паденія, а лишь новый поворотъ общаго сознанія. Дѣло не въ томъ, чтобы власть была устроена непременно на какихъ-то самыхъ передовыхъ началахъ, а въ томъ, чтобы эта власть взирала на свою задачу, какъ на дѣло Божіе, и чтобы народъ принималъ ее, какъ благословенную Богомъ на подвигъ государственнаго служенія. Необходимо, чтобы замолкли инстинкты революціонныхъ домогательствъ и проснулись духъ жертвенной готовности служить общему и цѣлому. Нужно, чтобы стала впереди рать крестоносцевъ, готовыхъ на подвигъ и на жертву, и чтобы за нею стояли общины вѣрующихъ, свѣтлыхъ духомъ и чистымъ сердцемъ, вдохновленныхъ любовью къ родинѣ и вѣрѣ. Долженъ образоваться крѣпкій духовный стержень жизни, на которомъ все будетъ держаться, какъ на органической своей основѣ.

И какъ бы ни представлять себѣ переходъ отъ жестокаго и умерщвляющаго деспотизма Совѣтской власти къ формамъ болѣе свободнымъ и животворнымъ, — въ видѣ ли постепеннаго ослабленія исключительнаго господства этой власти и постепеннаго привлеченія его къ управленію новыхъ элементовъ, или въ видѣ внезапнаго ея паденія, все равно русскій народъ не встанетъ съ своего одра, если не пробудятся въ немъ силы религіозныя и національныя. Не политическія партіи спасутъ Россію, ее воскреситъ воспрянувшій къ свѣту вѣчныхъ святыхъ народный духъ!

Прага, 13 іюня 1923 г.

П. НОВГОРОДЦЕВЪ.

^{*)} Выраженіе И. А. Ильина.

ИНОЧЕСТВО И ПОДВИГЪ.

Существуетъ широко распространенное популярное представлѣніе о монашествѣ, согласно которому послѣднее есть нѣкій придатокъ къ христіанству, уродующій его, или во всякомъ случаѣ — излишній, т. ск. «эксцессъ». Однано достаточно по-прнстальнѣе вчитаться въ основные священные и святоотеческіе тексты, чтобы видѣть, что точное и полное соблюденіе Христовыхъ заповѣдей ведетъ къ полному монашеству.

Для христіанина цѣль жизни опредѣляется его антропологіей, въ основаніи которой лежитъ концепція тѣлесной и душе-духовной сущности, созданной по образу Божію. Мы именно настаиваемъ на всестороннемъ пониманіи «образа», ибо Слово, Которымъ все сотворено — вмѣстѣ съ человѣческими тѣломъ, душою и Духомъ съидитъ одѣсную неизрѣченнаго Отца. Въ этомъ и состоитъ премірное и онтологическое значеніе Праздника Вознесенія, принятаго тварію съ «радостію великою». Тѣлесное пониманіе «образа» у старообрядцевъ имѣетъ глубокій, поэтому, смыслъ. У человѣка возрастаніе образа въ подобіе есть созрѣваніе для вѣчности всего существа — *вмѣстѣ съ тѣломъ*. Послѣднее по словамъ апостола вѣдь есть «члены Христовы», отмѣченные его «язвами».

Возрастаніе въ «мѣру возраста Христова» въ подобіе Божіе, въ вѣчность, такъ ск. проростаніе «изъ временн въ вѣчность» — для христіанина и есть цѣль жизни. «Ибо, говоритъ апостоль, мы знаемъ, что когда земной нашъ домъ, эта хижина разрушится, мы имѣемъ отъ Бога жилище на небесахъ, домъ нерукотворенный, вѣчный. Оттого мы и воздыхаемъ, желая облечься въ небесное наше жилище» (II Кор., 5, 1-2). Эта жажда облеченія въ «небесное жилище», жажда цѣлн - цѣнности неразрывно соединенія съ тяготящей ко Хрнсту любовію подвигаетъ и на мученичество, которое есть завершеніе, высшій цвѣтъ и плодъ монашескаго пути.

Понятіе цѣли и средства въ христіанствѣ, хотя и остается, но является въ иномъ планѣ, преодолевая обще-философское и научное ихъ пониманіе. Послѣднее всегда

— въ томъ или иномъ вариантѣ — вынуждено считаться съ механической причинностью, т. е. въ концѣ концовъ съ большимъ или меньшимъ обезсмысливаніемъ, обезцѣниваніемъ и непонятностью въ итогѣ.

Избѣжать этого субъективистически-психологистическаго обезсмысливанія можно только исповѣданіемъ цѣнности преодолевающейся въ актѣ вѣры, какъ рационализмъ, и эмпиризмъ, такъ и ихъ всевозможныя сочетанія и варіаціи. Недалеко отъ нихъ ушель и популярный обывательскій телеологизмъ, противъ котораго нацрвляеть свое остріе трансцендентализмъ.

Это потому что смыслъ можетъ быть только цѣнностью и въ цѣнности — и система смысловъ есть система цѣнностей.

Христіанское любомудріе одно есть золотой путь между обезсмысливающимъ механизмомъ причинныхъ фикцій и мало-немоцнымъ, популярнымъ телеологизмомъ съ его *ratio ignava*.

Однако система смысловъ возникаетъ только тогда, когда для насъ христіанство станетъ не односторонне-моральной или хотя бы гносеологической концепціей (что уже конечно гораздо шире морали, ибо включаетъ ее въ себя), а вросетъ въ онтологическую всесущностную субстанціальность, въ себѣ же содержащую свою собственную энтелехійность. Энтелехіей христіанской личности и является внѣ ея находящійся Богъ, ради Котораго, ради подобія Котораго она должна перерости самое себя, чтобы стать цѣнностью, т. е. чтобы обрѣсти истинное бытіе, которое неразрывно связано съ цѣнностью: Вотъ почему христіанство, требуя обрѣтенія «отверженія себѣ», даетъ личности абсолютную цѣнность. Самое цѣнное въ христіанствѣ — Универсальная, абсолютно полная и исчерпывающе многогранная личность Иисуса Христа — есть Личность, «не ищущая своей воли», какъ объ этомъ Слово неоднократно и настойчиво проповѣдуетъ.

Для твари абсолютная цѣнность, заключающаяся въ совершенномъ подобіи, есть лишь идеальная возможность, однако возможность дѣйствительная, реальная, свою подлинность черпающая въ Сущемъ. Для Твари она реализуется въ мѣру возраста Христова на путяхъ къ Нему, и имѣя Его во всякій временный моментъ. Потому и говорится: «иже на всякое время и на всякій часъ на небеси и на земли поклоняемый Христе Боже Нашъ». Во всякій моментъ возможность коренится въ дѣйствительности и время въ вѣчности. Вѣра, которая есть «уповаемыхъ извѣщеніе» (уповаемыхъ — возможныхъ) даетъ поэтому жизнь вѣчную. Мало того — она сама содержитъ вѣчную жизнь, она есть уже вѣчная жизнь въ аспектѣ временности, который ею прорицается и преодолевается. «Вѣрующій въ Меня имѣетъ жизнь вѣчную» (Іоан. 6, 47). Вѣра же есть отдача себя Предмету вѣры — т. е. временное выраженіе того, что въ вѣчности совершается въ Троичныхъ Нѣдрахъ. «Какъ послалъ Меня живой Отецъ, и Я живу Отцемъ, такъ и ядущій Меня жить будетъ Мною»

(Иаон. 6:57). Это значить: въ вѣрѣ отрекающійся отъ временнаго и эмпирическаго я получаетъ взамѣнъ его сверхвременное, вѣчное, сверхэмпирическое бытіе.*)

Подвигъ, блаженство и святость — трехступенный путь Богоуподобленія, борьбы за «духовное содержаніе жизни» и за выявленіе «вѣчнаго въ человѣкѣ» есть — путь, которымъ образъ Божій, изначала данный, возрастаетъ въ подобіе. Последнее «заслуживается» подвигомъ и является какъ бы реализаціей антелехійности человѣка. Каждый человѣкъ имѣетъ два лица: то лицо, которое онъ фактически имѣетъ, и лицо, которое онъ могъ бы имѣть, какъ Божію идею о немъ. Подвигъ какъ разъ и состоитъ въ безконечномъ приближеніи перваго ко второму. Хотя человѣческими силами «совпаденіе» полностью осуществлено быть не можетъ, но милостью Божіей и благодатью Святого Духа временнымъ человѣческимъ «дѣланіемъ» — подвигомъ, обрѣтается идеальный, а потому и истинно-сущій, всереальныйшій образъ. «Вѣрный въ маломъ» ставится «надъ многими», согласно таинственной, бездонно-глубокой и безконечной смыслами притчи о талантахъ (Мф. 25, 14-30, Лк. 19, 12-27). Подвигомъ стяжается блаженство и святость. Замѣтимъ между прочимъ, что «вѣчный покой» во «блаженномъ успѣніи» вовсе не надлежитъ понимать какъ нѣкую косность и неподвижность. Наоборотъ, это такое преодоленіе трудностей, начавшееся земнымъ подвигомъ, при которомъ окрыленный духъ (*atto puro* — чистое дѣйствіе) уже ни знаетъ косности, не знаетъ сопротивленія свинцовыхъ гирь, отягченнаго грѣхомъ полу-бытія, а обрѣтаетъ свободу о Христѣ, ангельскую молніеносную подвижность. Это покой преодоленія трудности, окрыленности и мощи. Святые, подобные преп. Серафиму знаютъ еще на этой землѣ. Исторія борьбы, исторія восхожденія, этапы и моменты которой фиксируются въ вѣчности и есть то, чѣмъ «жизнѣ» отличается отъ «біографіи». Слѣдуетъ обратить особенное вниманіе на активный смыслъ перваго (бытіе, антелехія) и пассивный смыслъ второго (бываніе, матерія), на дѣйствительный, дѣйствительный, сущностный онтологическій смыслъ житія — и бездѣйственный, отмершій, отжившій, только «представляемый», только описываемый, но находящійся подъ угрозой неминуемаго вѣчнаго забвенія смыслъ біографіи.

Можно опредѣленно сказать, что «жизнѣ» человѣка есть раскрытіе, утѣрженіе и обрѣтеніе его «вѣчнаго», и біографія — описаніе временнаго; почему человѣкъ живъ и вѣченъ постольку, поскольку его жизнь есть «жизнѣ», а не біографія. Лишь

*) Метафизическая необходимость монашества, какъ слѣдствіе первороднаго грѣха выяснена въ моемъ очеркѣ «Die Bedeutung des Stanzentums fur die Wiedervereinigung der Kirchen des Morgen und Abendlandes. Ahren aus der Garbe. 1926.

«Монашества не можетъ пѣбжкать нинто: всѣ смертны. И смерть есть принятіе или, вѣрнѣе сказать, возложеніе монашескаго образа: умершій есть совершенный постригъ, совершенный цѣломудренникъ, совершенный отшельникъ, совершенный молчальникъ. Въ этомъ глубочайшій смыслъ смерти. И вопросъ въ томъ, принять ли умершій монашескій обликъ добровольно или недобровольно, т. е. жить ли онъ во Христѣ и умеръ ли онъ во Христѣ (такъ какъ послѣ смерти нѣтъ покаянія), чтобы вмѣстѣ съ нимъ сподобиться «жизни нестарѣющей», «почестей и вѣнцевъ небесныхъ». Или же смерть его «прихлопнула», чтобы привести Христу, какъ судья и мечу разсѣкающему.

для послѣдней страшно время—tempotesritore, «святъ» тотъ, въ которомъ не осталось или почти ничего не осталось отъ «біографіи». Житіе уподобимъ «иконѣ», а біографію портрету. Житіе есть мощи, біографія — трупъ.

Это не значить, что житіе или икона устраняють формальную т. наз. истину. Элементы «біографіи» не только могутъ присутствовать въ «житіи», но какъ разъ, именно, «житіе» собираетъ эти элементы съ особою скупулесностью и детальностью, бережливую заботливостью — почему житіе является часто столь цѣннымъ, хотя требующимъ своеобразнаго такта въ пользованіи историческимъ источникомъ.

Въ житіи детали эти осмысливаются высшимъ смысломъ, становятся цѣнностями, подобно мельчайшимъ частицамъ мощей святого и вообще всякимъ реликвіямъ отъ него. Иконность, которая есть энтелехія портретности (біографіи), преобразуетъ послѣднюю, осмысливаетъ ее, фиксируя всегда готовая разбѣжаться, разсыпаться детали въ одно смысловое цѣлое.

Въ житіи-иконѣ — тѣ же детали, тотъ же матеріалъ, что и въ біографіи портретѣ, но только расположены и освѣщены по иному. Въ житіи-иконѣ, согласно слову Апостола «все благообразно и по чину бываетъ». Наоборотъ, въ біографіи, поскольку она только біографія (хотя бы наизнаменитѣйшаго «генія») не трудно усмотрѣть черты трупнаго распада, лишь задержаннаго на время лживой видимостью «славы міра сего», но которая для желающаго видѣть, а тѣмъ болѣе для тѣхъ, кто «во Христа крестился» и «во Христа облекся» кажется ужасной *facies hippocratica* (лицо мертвеца). Помимо этого, искушаясь «славой міра сего», упираясь взорами только въ біографію, надо помнить всякому ищущему «знаменитости» и поклоняющемуся ей: слава этого міра, похвальба о тлѣнномъ и грязномъ есть жестокое и страшное безславіе въ вѣчности передъ Лицемъ Божиимъ. Многіе и многіе «великіе» и «безгрѣшны» на землѣ и въ «исторіи» — малѣйшіе и вѣчно умирающія жалкія ничтожества *тамъ*. Тѣ же похвалбы и величанія, которыя воздаются имъ *здѣсь* безбожниками — *туда* доходятъ какъ усиленныя муки, какъ «дрова на костеръ».

Передъ нами святость вырисовывается теперь какъ высшая прочность, неистребимая вѣчность и совершеннѣйшая красота украшенной черезъ преобразование подвигомъ и побѣдившей его «естественныхъ пропорцій» и «естественныхъ каноновъ» красоты человѣка въ его энтелехійности. Вотъ почему въ ней прославляются и сіяютъ неожиданнымъ блескомъ какъ красивые, такъ и уроды, какъ цѣлые, такъ и калѣки, какъ здоровые, такъ и больные, какъ юродивые, такъ и геніи. Тотъ, кто подвигомъ стяжалъ святость и съ нею блаженство, тотъ дѣлается по новому «красивымъ» — каждый однако согласно «имени» своему, съ особымъ лишь ему даннымъ и ему свойственнымъ лицомъ. Святость есть міръ безконечнаго разнообразія подлинной, извѣчной, всегда новой красоты подъ общимъ куполомъ блаженства сіяющей. Куполь этотъ — есть куполь Новаго Завѣта.

Источникъ святости и высочайшая святость есть Богъ. Но взирать на Бога

человѣку, да еще грѣшному — невозможно — потому что сама возможность того взиранія сама по себѣ соединена съ высочайшей святостью, «чистотою сердца». Даже тѣмъ угодникамъ, какъ Моисей, дано было видѣть лишь «задняя Божія», «Человѣкъ не можетъ увидѣть Меня и остаться въ живыхъ» (Исходъ 33, 20), какъ сказала Господь тому же Моисею въ отвѣтъ на его мольбу о «видѣніи славы» Божіей.

Для пропитаннаго же грѣхомъ человѣческаго существа такое недостойное видѣніе было бы «смертью вѣчной», «адской мукой». Будучи источникомъ неизречимаго блаженства для святого, чистаго, Богъ есть страшный «огонь поѣдающій», пополяющій во вѣки грѣшника, а тѣмъ болѣе безбожника (крайняя ступень грѣха). Поэтому невидимость Бога для грѣшника, его «удаленіе» отъ грѣховнаго человѣчества, есть величайшая милость, мудрость и знакъ сострадающей любви. Какъ только совершилась, осуществилась полнота времени и плоть человѣческая въ лицѣ Приснодѣвы Маріи возрасла — правда въ единой и неповторимой вершинѣ тварности, способной стать «купиной неопалаемой» — снисшелъ «Спасъ къ роду человѣческому» — принявъ непопалаяющій грѣшныхъ и немощныхъ «зракъ раба».

Смирившись — Онъ далъ образъ смиренія, безгрѣшный — Онъ далъ образъ совершенной святости и показалъ какъ можно и нужно восходить къ Богу, чтобы не быть попаленнымъ. Показанный имъ путь — путь спасенія, «погубленія своей души ради» Господа. — Если не можетъ «живой» человѣкъ увидѣть Господа — надо добровольно умереть для тѣла и грѣха, чтобы воскреснуть съ Нимъ, навѣки быть съ Богомъ.

Если слово Божіе, а за нимъ святоотеческая письменность и все «Богословіе» признаютъ изначальную грѣховную поврежденность человѣка («первородный грѣхъ») то современная наука — фیزیологія и психопатологія — установили въ качествѣ не подлежащаго оспариванію факта болѣзненную паталогическую подоснову т. наз. нормальной человѣческой особы.

Не подлежитъ сомнѣнію, что какъ «физика», такъ и «психика» обычнаго средняго, считаемаго здоровымъ индивидуума есть непрерывное балансированіе, неустойчивое равновѣсіе между крайностями, изъ которыхъ каждая есть болѣзнь. Балансированіе это сопряжено съ постоянными срывами въ послѣднюю и съ неминуемой окончательной катастрофой смерти въ перспективѣ. Особенно важное значеніе имѣть это обстоятельство въ виду того, что человѣкъ есть «животное общественное» (*ζῷον πολιτικόν*) постоянно сталкивающееся и сожительствающее съ себѣ подобными, на которыхъ сейчасъ же отражаются малѣйшіе отгѣнки этого балансирования. Можно сказать, что «здоровая» (въ дѣйствительности же полубольная или вовсе больная) человѣческая личность служить постояннымъ источникомъ и объектомъ всестороннихъ болѣзненныхъ («патогенныхъ») взаимодействій, начиная съ родныхъ и близкихъ ей и кончая незнакомыми на улицахъ и въ общественныхъ мѣстахъ. Отъ мелкихъ житейскихъ ссоръ, непріятностей, грубостей, обнаруженныхъ или скрытыхъ, зависти,

злобы, своекорыстія, любостяжанія, тщеславія, вспыльчивости, забывчивости, небрежности, разсѣянности и до грандіозныхъ кровавыхъ преступленій въ общественно-государственномъ масштабѣ, уносящихъ порою миллионы жертвъ въ могилу и причиняющихъ жесточайшія муки оставшимся въ живыхъ — во всѣ времена и у всѣхъ на лицо этотъ общественно индивидуальный «обмѣнъ» злыми дарами темной силы, научившей человѣка «познавать добро и зло» и быть «яко божи». Грѣхи и вошедшія съ ними «болѣзни» и смерть дѣйствительно стали какъ бы второй природой человѣка, но думать о «естественномъ» избавленіи отъ нихъ — безуміе, злая и глупая утопія. Христова истина научаетъ насъ тому, что *спасеніе уже совершилось* — необходимо только вѣрующее его пріятіе и вхожденіе подлиннымъ сочленомъ въ общество «святыхъ» (понимая этотъ терминъ въ древне-христіанскомъ смыслѣ), въ Церковь, которая не только сама свободна отъ грѣха, но исцѣляетъ отъ него, въ ту Церковь «Христову, Невѣсту», внѣ которой нѣтъ спасенія, т. е. жизни вѣчной, такъ какъ только въ Церкви Жизнодавецъ Господь Богъ, и лишь въ ней дается непопалаяющая встрѣча съ Сущимъ. Если, однако, «Церковь торжествующая», «церковь небесная» не знаетъ области тьмы и полутьмы, если Она вся въ свѣтѣ, ибо погружена въ «Свѣтъ неприступный» — то «Церковь земная» (собств. на землѣ пребывающая), Церковь воинствующая, вся погружена въ борьбу со стихіей зла, она Церковь спасаемыхъ, а не спасшихся (утвержденіе спасенія на землѣ — есть похищеніе пророчествъ Божіихъ, ложь, «прелесть» и соблазнъ. Таковъ древній монтанизмъ, таково новѣйшее хлыстовство съ его рационалистическими и мистическими «прелестными» развѣтвленіями). И часто тѣ же самые люди, которые принадлежатъ по крещенію и по участию въ прочихъ таинствахъ благодатной церковной жизни — другою частью своего существа, или вѣрнѣе, другимъ своимъ обращеніемъ отдаютъ себя во власть темныхъ стихій «ннзя вѣка сего». Общеніе людей въ такой злой обращенности не только не приноситъ спасенія, но часто является «широкими вратами», ведущими къ гибели. Въ такомъ обществѣ люди *забываютъ о Боге* и о страшномъ часѣ встрѣчи съ Нимъ по смерти, *раздробляютъ* свое душе-духовное единство, слѣдствіемъ чего является *немошь*; собираясь не для Христа, они *расточаютъ* свои богатства («таланты»); и вмѣсто любви проникаются другъ къ другу либо прямой *ненавистью* и враждой, либо соединяются въ безлюбовныя и въ сущности той же ненавистью стимулируемыя группировки («партіи») для технического удобства борьбы противъ всѣхъ. Въ таинѣ зломъ обществѣ даръ членораздѣльной рѣчи служить не общенію, а раздѣленію. Возникаютъ всевозможныя формы *пустословія*, *срамословія* («копролапія») и *злословія* — отъ примитивно-грубыхъ до утонченнѣйшихъ и лукаво-двусмысленныхъ. Это и есть ставшая въ наше время настоящимъ бѣдствіемъ власть языка и фразъ (*глсссократія* — наряду съ охлократіей и педократіей — господствомъ незрѣлыхъ и невѣжественныхъ, очень часто бездарныхъ юнцовъ).

На это сѣтуетъ въ своемъ торжественно-печальномъ и аскетическомъ посланіи св. Ап. Іаковъ въ тревожащихъ, душу уязвляющихъ словахъ:

«И языкъ — огонь, прикраса неправды. Языкъ въ такомъ положеніи находится между членами нашими, что оскверняетъ все тѣло и восплаляетъ кругъ жизни (ἡ σπιλοῦσα ὅρα τὴ σάρκα, καὶ ὅρα τὸ πᾶν τὸ περιεχόμενον ὑπομένει), будучи самъ восплаемъ отъ геены; ибо всякое естество звѣрей и птицъ, пресмыкающихся и морскихъ животныхъ укрощается и укрощено естествомъ человѣческимъ, а языкъ укротить никто не можетъ: это неуправляемое зло (ἀκατάσχετος ἵκτων) онъ исполненъ смертоноснаго яда. Имъ благославляемъ Бога и Отца, и имъ проклинаямъ челоуѣковъ, сот. грѣшн. ныхъ по подобію Божию: изъ тѣхъ же устъ исходитъ благословеніе и проклятіе. Не должно, братія мои, сему такъ быть» (Іак. 3, 6-10).

При такомъ пользованіи членораздѣльной рѣчью, собственно и общенія то нѣтъ никакаго, а есть только скопленіе, скопище, «агрегатъ», въ которомъ нѣтъ собратіи — и подавно Церкви — а лишь «сочеловѣки и среда», выражаясь въ терминахъ Р. Авенариуса. Въ подобной «средѣ» ее составляющіе «сочеловѣки», враждебные другъ другу, далѣе отстоятъ другъ отъ друга, чѣмъ въ раздѣленномъ состояніи, ибо собираются, «скопляются» они во имя того, что разъединяетъ, а не соединяетъ (т. наз. «солидарность»). Соединяетъ же людей только любовь. Источникъ любви есть Господь Іисусъ Христосъ, а Христа можно только обрѣсти въ Церкви. «Заповѣдь новую даю вамъ, да любите другъ друга, какъ Я возлюбилъ васъ, такъ и вы да, любите другъ друга» (Іоан. 13, 34) и: «безъ меня не можете дѣлать ничего» (Іоан. 15, 5). Чѣмъ ближе къ Богу, тѣмъ ближе къ любви, а, значить, тѣмъ ближе къ душамъ своихъ собратій во Христа.

Вотъ въ краткихъ словахъ путь, ведущій къ монашеству съ его разновидностями — отшельничеству и подвижничеству. Въ обычной добродѣтели стараются «любить». Въ монашествѣ стремятся къ общенію съ Самимъ Источникомъ любви, минуя и отвергая всѣ промежуточныя инстанціи, которыя, поскольку на нихъ задерживаютъ или хотя бы только замедляютъ свой путь «восхожденія», являются уже помѣхой.

«Ты долженъ чаще думать о Богѣ, чѣмъ дышать» — говоритъ стоикъ Эпиктетъ. Въ христіанствѣ же, въ которомъ дано высшее и совершеннѣйшее раскрытіе Бога и Его воли, это «богомысліе» приобрѣло особую высоту и чистоту. Монахъ уходитъ отъ того, что затемняетъ въ немъ память о Богѣ, онъ уходитъ отъ «любленія твари паче создавшаго», онъ «забываетъ» о мірѣ, который затемняетъ въ немъ память о неизбежной встрѣчѣ съ Богомъ послѣ смерти, которая будетъ страшной или сладостной въ зависимости отъ использованія «таланта» — жнзнн.

«Память смертная», т. е. память о смерти — одно изъ главныхъ свойствъ монаха. «Ибо всѣмъ намъ должно явиться предъ судилище Христово, чтобы каждому получить соотвѣтственно тому, что онъ сдѣлалъ, живя въ тѣлѣ, доброе или худое» (II Кор. 5, 10). Встрѣча съ Богомъ переживается такъ, что мы увидимъ Его въ зависимости

отъ насъ самихъ либо Отца, либо Судью. «Грѣшники», говорить одинъ философъ, «не желая видѣть Отца въ Богѣ вынуждены будутъ встрѣтиться съ Нимъ, какъ съ Судьей». Видѣть же въ Богѣ Отца — значить постоянно помнить о Немъ и творить Его Заповѣди.

Христосъ сказалъ, въ чемъ состоитъ эта воля. Она состоитъ канъ извѣстно, изъ двухъ заповѣдей, изъ которыхъ первая и наибольшая есть заповѣдь о любви къ Богу.

Монахъ и сосредоточивается на первой заповѣди, на любви къ Богу, какъ и всякая любовь отличается требовательностью — «ревностью». «Если кто приходитъ и не возненавидитъ (*καὶ ὁ μισῇ*) Отца своего, и матери, и жены, и дѣтей, и братьевъ, и сестеръ, а притомъ и самой жизни своей, тотъ не можетъ быть Моимъ ученикомъ» (Лн. 14, 26).

Любовь требовательна и страшна, она не знаетъ остановокъ, отдыха и успокоенія на второстепенномъ, промежуточномъ. По отношенію же ко Христу она означаетъ «сидѣніе у Его ногъ» по образу евангельской Маріи, сестры Марѳы.

«Марѳа же заботилась о большемъ угощеніи и подошедши сказала: Господи, или Тебѣ нужды нѣтъ, что сестра моя одну меня оставила служить, скажи ей, чтобы помогла мнѣ. Иисусъ же сказалъ ей въ отвѣтъ: Марѳа, Марѳа, ты заботишься и суетишься о многомъ. А одно только нужно. Марія избрала благую часть, которая не отнимется отъ нея (Лк. 10, 44-42).

Замѣтимъ, что Господь *не осуждаетъ Марѳы*, а лишь канъ бы жалѣеть ее въ лишеніи «благой части».

Передъ своими страданіями Господь открылъ, что это за благая часть: «Истинно, истинно говорю вамъ: вы восплачете и възрыдаете, а міръ возрадуется; вы печальны будете, но печаль ваша въ радость будетъ. Женщина, когда рождаетъ, терпитъ скорбь, потому что пришелъ часъ ея; но когда родитъ младенца, уже не помнитъ скорби отъ радости, потому что родился человекъ въ міръ. Такъ и вы теперь имѣете печаль, но Я увижу васъ опять и возрадуется сердце ваше и радости вашей никто не отниметъ отъ васъ». (Іоан. 16, 20-22). Нынѣ же для насъ изъ сопоставленія «благой части» и «радости» съ «печалью» видно, что «въ міру» отрывается иѣкая ихъ несовмѣстимость. Избравшій благую часть плачетъ, когда міръ «радуется» и наоборотъ: «Горе вамъ (*οὐαὶ ὑμῖν*) смѣющіеся нынѣ, ибо восплачете и възрыдаете» (Лн. 6, 25).

Теперь для насъ долженъ быть ясенъ одновременно нормирующій и конституирующій смыслъ словъ Христа «Кто хочетъ душу свою сберечь, тотъ потеряетъ ее; а кто потеряетъ душу ради Меня, тотъ обрѣтетъ ее», а равно какъ и сущность той «ненависти», которою надо «возненавидѣть все въ міру находящееся, самое, повидимому, дорогое. Отрекаться надо не отъ сущности «дорогого», которая въ Богѣ, но отъ бывающей въ міру, а потому понимающей его акциденціи. «Ненавидимо» должно быть то, что отлучаетъ отъ Бога, а потому губитъ и разлучаетъ въ вѣчности. Врядъ

ли нужно упоминать, что «ненависть» о которой здѣсь идетъ рѣчь не имѣетъ ничего общаго съ одноименной человѣческой, крайне грѣховной эмоціей. Послѣдняя какъ разъ есть атрибутъ міра, а послѣдній надлежитъ ненавидѣть, дабы не ненавидѣть его ненавистію.

Отреченіе отъ своей самости ради обрѣтенія ея въ вѣчность Бога имѣетъ свой идеальный образъ въ Господѣ Инсусѣ и его «истощаніи (нѣнозисѣ) ради послушанія Отцу: «Моя пища есть творить волю Пославшаго Меня и совершить Его дѣло» (Іоан. 4, 34). Это твореніе воли дошло до своего предѣла въ смиреніи кресныхъ мукъ и смерти. «Потому любить Меня Отецъ, что я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее; никто не отнимаетъ ее у Меня, но Я Самъ отдаю ее (Іоан. 10, 17-18).

Поэтому въ послѣдней (9-й) заповѣди блаженства (Мѣ. 15: 11-12) и общается высшая награда; ясно, конечно, что въ монашество какъ въ цѣлое входитъ исповѣдническій и мученическій подвигъ, намъ часть или во всякомъ случаѣ какъ завершеніе и увѣнчаніе ибо и *само монашество есть добровольное мученичество, умирание во Христѣ*, дабы со всею полнотою можно было ожить съ Нимъ «во вѣки безконечныя и присносущныя». Послѣднее является нормей радости не отъ міра сего средн непрерывныхъ лишеній, страданій, принужденій и «воздыханій», которыми отличается жизнь истиннаго монаха. Эта тайная радость и есть то «благоденство», о которомъ говоритъ ап. Павелъ. Радость монаха рождается изъ его слезъ и есть въ сущности не что иное какъ сами эти слезы, преображенные и отертыя рукою Господнею: блаженны плачущіе, потому что они утѣшатся (Мѣ. 5, 4).

«Оттого мы и воздыхаемъ, желая облечься въ небесное наше жилище; только бы намъ и одѣтымъ не оказаться нагими. Ибо мы, находясь въ этой хижинѣ, воздыхаемъ подъ бременемъ, потому что не хотимъ совлечься, но облечься, чтобы смертное было поглощено жизнью. На сіе самое и создалъ насъ Господь и далъ намъ залогъ Духа. И такъ мы всегда благодушествуемъ; и какъ знаемъ, что водворяясь въ тѣлѣ, мы устранимы отъ Господа — ибо ходимъ вѣрою, а не видѣніемъ — то мы благодушествуемъ и желаемъ лучше выйти изъ тѣла и водвориться у Господа, и потому ревностно стараемся водворяясь-ли, выходя-ли, быть Ему угоднымъ» (II Кор. 5, 2-10).

Такимъ образомъ изъ монашеской устремленности, изъ аскетической настроенности вытекаетъ понятіе угодника Божія, т. е. человѣка думающаго не о томъ, «что человѣческое», не о томъ, «что Божіе». Ради этого монахъ и уединяется. Въ «Древнемъ Патерикѣ» такъ опредѣляется сущность истиннаго монаха:

«Братъ спросилъ одного старца: въ чемъ должна состоять жизнь монаха? Старецъ отвѣчалъ: въ томъ, чтобы имѣть уста истинныя, сердце чистое, помыслъ не блуждающій по предметамъ міра (*λογισμός μὴ περιφέροντος εἰς τὸν κόσμον*) псалмопѣніемъ съ сокрушеніемъ; въ томъ, чтобы пребывать въ молчаніи, и ни о чемъ другомъ не думать, какъ только о чаяніи Господа» (Др. Патерикъ, рус. пер. стр. 19).

Бодрствованіе, которое съ аскетической точки зрѣнія надо понимать въ самомъ

широкомъ (между прочимъ и буквально) смыслъ есть результатъ сосредоточенности и неустанной молитвы, что опять таки заповѣдано Словомъ Божиимъ въ ясныхъ и определенныхъ словахъ:

«Итакъ бодрствуйте на всякое время и молитесь, да слодобитесь избѣжать всѣхъ сихъ будущихъ бѣдствій и предстать передъ Сына Человѣческаго» (Лк. 21, 36). «Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть въ искушеніе» (Мѡ. 26, 41).

«Если не будешь бодрствовать, то я найду на тебя какъ тать и ты не узнаешь, въ который часъ найду на тебя» (Откр. 3, 3).

Въ этихъ трехъ текстахъ коренится все существо монашеской аскезы, которая и состоитъ въ своей основѣ изъ бодрствованія и молитвы. Причемъ главное — молитва, какъ насъ поучаетъ величайшій монахъ XIX вѣка — преп. Серафимъ Саровскій. Объ этомъ, — одноно, рѣчь будетъ далѣе, а теперь обратимся къ нѣкоторымъ другимъ авторитетнымъ свидѣтельствамъ.

«Нѣкто спросилъ *авву Антонія*: что мнѣ нужно соблюдать, чтобы угодить Богу? Старецъ сказалъ въ отвѣтъ: соблюдай, что заповѣдаю тебѣ: куда бы ты ни ходилъ, всегда имѣй Бога предъ своими очами; чтобы ты не дѣлалъ, имѣй на это основаніе въ Божественномъ писаніи и въ какомъ бы мѣстѣ ни находился, не скоро отходи оттуда. Соблюдай сіи три заповѣди и спасешься». (Др. Пат. Стр. 11-12).

«*Захарія* говорить: по мнѣ, кто дѣлаетъ себѣ во всемъ принужденіе, тотъ монахъ».

Передъ своей смертію *авва Іоаннъ* сказалъ слѣдующее: «я никогда не творилъ своей воли, никого не училъ тому, чего прежде самъ не исполнялъ» (ibid стр. 15).

Приведенныя слова аввы Іоанна надо считать исчерпывающе-типическими для свято-отеческаго и аскетическаго учительства, т. наз. старчества, которое состоитъ въ передачѣ славительныхъ навыковъ, пріобрѣтенныхъ личнымъ подвигомъ и духовнымъ опытомъ — на пользу и спасеніе ближнимъ.

«Монашество есть съ отрѣшеніемъ отъ всего, непрестанное умомъ и сердцемъ пребываніе въ Богѣ. Монахъ тотъ, у кого такъ устроено внутреннее, что только и есть Богъ, да исчезающій въ Богѣ (прот. М. І. Хитровъ, Преосв. Феофанъ. Москва 1905, стр. 9).

Сущность аскетически-монашескаго уединенія, неразрывно связаннаго съ монашествомъ Вышенскій Затворникъ опредѣляетъ какъ полную, радикальную отрѣшенность: «ужь когда въ монастырь, то на одиночество. Плохо жить въ монастырѣ тому, кто въ общеніи со многими хочетъ жить какъ бы въ обществѣ. И тамъ одного только знать надо — истопителя или духовнаго отца и старца» (ibid стр. 37). На основаніи всего вышесказаннаго можно утверждать, что монашество есть противостояніе всему тому разстройству, которымъ разрушается человѣческая личность, въ міру отлучаемая отъ Источника и корня своего подлиннаго бытія, строя, устройства.

Въ монашествѣ люди *помнятъ о Богѣ*, собираютъ свое душевное и духовное

единство (востая такъ сказать душею въ духъ) въ цѣломудріи, слѣдствіемъ чего является крѣпость для вѣчности и основаніе для того, чтобы «неосужденному предстать у страшнаго престола Господа Славы», отдавая все ради Христа они *собирають сокровище неплгнное на небѣхъ*, «возненавидѣвъ» въ себѣ и въ ближнемъ временное грѣховное разрушающее и разрушаемое они любятъ въ другѣ образъ Божій *животворящій и неразрушимый*, соединяющій ихъ въ подлинное, никакой враждебной или темной силѣ недоступное братство о Христѣ. *Умолкають* для міра, чтобы *бесѣдовать съ Богомъ и молить о мірѣ*. Сокрушеніе, воздержаніе, борьба съ «похотью» во всѣхъ ея видахъ совершенно естественно слѣдуетъ изъ заданій монашества, какъ совершеннаго христіанства, потому что гордость, невоздержанность, потачка страстямъ непримиримо антогонистичны Христову свѣту, а средняго пути нѣтъ. Есть лишь ступени возрастанія и, увь, паденія.

Въ виду особаго значенія молчанія въ монашескомъ житіи вообще и въ подвигѣ преп. Серафима въ частности приведемъ еще свидѣтельства о немъ подвижниковъ-старцевъ:

Авеа Антоній: «какъ рыбѣ необходимо пребывать въ водѣ, такъ мы должны пребывать въ кельѣ, дабы оставаясь внѣ оной, не забыть о внутреннемъ блѣніи» (Др. Пат. стр. 20).

Авеа Діадохъ: «какъ въ банѣ часто отворяемыя двери скоро выпускають жаръ вонъ, такъ и душа, если она желаетъ часто говорить, то хотя бы говорила и доброе, теряетъ собствениую теплоту чрезъ дверь язычную. Хорошо благовременное молчаніе; — оно ничто иное, какъ натъ нудрѣйшихъ мыслей» (ibid стр. 24).

Авеа Дула: «нѣтъ ничего равнаго безмолвію и посту. Они поногають намъ въ борьбѣ противъ врага: ибо они внутреннимъ взоромъ доставляють остроту зрѣнія» (ibid. стр. 24).

Авеа Исаія. «безмолствовать въ кельѣ — значитъ повергать самого себя предъ Богомъ и всею силою своею противиться всякому помыслу, посявемому отъ врага. Это значитъ — бѣгать міра» (стр. 24).

Авеа Пимень: «если человекъ будетъ помнить изрѣченіе Писанія: отъ словесъ своихъ оправдаешься и отъ словесъ своихъ осудишься (Мате. 12, 37), то рѣшимся лучше молчать» (стр. 52).

Авеа Памво: на вопросъ, хорошо-ли хвалить ближняго отвѣчалъ: «хорошо, но лучше молчать» (стр. 52).

Умереть для этого міра, чтобы со всею полиотою жить въ свѣтѣ «незаходимаго солнца» — это вѣдь значитъ умереть для всѣхъ формъ чувствованія въ мірѣ лежащихъ — какъ бы ни высокъ и безотносительно цѣненъ былъ ихъ объектъ. И даже такъ: чѣмъ выше и цѣннѣе, тѣмъ рѣшительнѣе и строже должно быть отверженіе всякихъ формъ психологистическаго эмоціонализма ставящаго тварь выше Творца и такимъ идолопоклонствомъ отлучающаго отъ Творца и черезъ это лишасейся

подлинной близости къ самой твари, близости, которая можетъ быть только въ Творцѣ.

Недосягаемый примѣръ сказаннаго мы имѣемъ въ отношеніяхъ Спасителя къ Своей Матери. Ему и Ей, какъ величайшимъ и единственнымъ по совершенству представителямъ рода человѣческаго, конечно, было свойственно и высочайшее напряженіе, пламенный разливъ сыновней и материнской любви. И что же? Самъ «смирившійся до смерти» Богочеловѣкъ, цѣликомъ отдавшій объ свои воли — Божескую и человѣческую въ послушаніе Отцу, не пощадилъ и Матери Своей. Суровой отрѣшенностью дышать всѣ эти немногія слова, которыми въ Евангеліи отвѣчаютъ Онъ на робкое и смиренное выраженіе Ея любви. Даже на крестѣ, когда тягчайшая мука была усугублена зрѣлищемъ страдающей Матери, которой «оружіе прошло душу» — не позволилъ Онъ Себѣ личнаго отношенія къ Той, которую потомъ прославилъ безпримѣрно выше всего сотвореннаго имъ естества. Поручая Ее заботамъ любимаго ученика Онъ не разрѣшилъ Себѣ произнести сладчайшаго слова «Мать». Суровое «Жеис» слышится и въ этихъ послѣднихъ словахъ предсмертной сыновней заботы. Зато поколѣнія вѣрующіхъ, ублажающія Царицу Мира безъ конца повторяютъ то имя, въ услажденіи которымъ отказалъ Себѣ Спаситель, прибавляя при этомъ послѣднее къ безмѣрно Ее возвеличившему Имени Бога и Слова; и Само Слово пришло за святѣйшею душою, воскресило Пречистую плоть ее вмѣщавшую. Зато она стала такъ близка къ Нему, какъ объ этомъ и помыслить трудно. Вотъ, что означало въ устахъ Спасителя «возненавидѣть» Мать и все менѣе цѣнное. То же оно должно означать въ устахъ монаха.

Мы только что прослѣдили, какъ обрѣтается въ новомъ и преображенномъ видѣ то, отъ чего подвижникъ отрѣкается во имя Божіе. Это отреченіе носить собирательное названіе «поста» и въ своемъ изишемъ предѣлъ имѣетъ отреченіе отъ «задержекъ» на плотскомъ. А въ верхнемъ — отреченіе отъ автономнаго аспекта духовности ради трансцендентно-теономнаго ея источника. Такимъ образомъ, «постъ» не есть только «аскеза» («упражненіе»), приобрѣтеніе навыковъ, «выпрямленіе стезей», развязываніе связаннаго, отпущеніе плѣннаго духа на Божію свободу — короче говоря, онъ не есть только отрицательный моментъ подвига; онъ есть начало утверждающее, конструктивное. Такое универсальное положеніе «поста» въ подвигъ дѣлаетъ его основополагающей, изнутри и извнѣ дѣйствующей силой, двигателемъ «работы Господней». Можно сказать, что монашество есть постоянный постъ и не даромъ преп. Серафимъ включилъ въ ежедневное монашеское молитвенное правило великопостную молитву «Господи и Владыко живота моего.»*)

Въ «Постной Тріоди» имѣется такое поясненіе сущности поста:

«Постимся постомъ пріятнымъ, благоугоднымъ Господеви: истинный постъ

*) Приписываемую безъ особыхъ основаній преп. Ефрему Сугину.

есть: злыхъ отчужденіе, воздержаніе языка, ярости отложеніе, похотей отлученіе, оглаголанія, лжи и клятвопреступленія: снхъ оскудѣніе — постъ истинный и благопріятный». 1-й седмицы Великаго Поста понедѣльникъ. *На стиховнь* (главѣ 3).

Однано было бы ошибочно пренебрегать тѣлеснымъ постомъ, какъ чѣмъ то второстепеннымъ. Правда, онъ есть начальникъ и низшая ступень, но миновать ея нельзя, ибо надъ нею стоятъ всѣ прочія и въ ней потенциально содержатся. Поэтому пренебрегать тѣлеснымъ постомъ значитъ нечувствительно исказить и иарушать весь постъ со всею ея многогранностью, объединенію, однако, общемою мыслью о частъ смертномъ. Когда «постъ» будетъ наложенъ властію непреодолимую на всѣхъ и навсегда.

Авеа Антоній говоритъ: «имѣя предъ очами страхъ Божій, будемъ всегда помнить о смерти: возненавидимъ міръ, и все, что въ немъ, возненавидимъ всякое плотское успокоеніе, отрѣшима отъ жизни сей, дабы жить для Бога. Будемъ помнить то, что мы обѣщали Богу: ибо Онъ възвѣщаетъ сего отъ насъ въ день суда. Будемъ алкать, жажжать, наготѣть, плакать, въздыхать въ сердцѣ своемъ; будемъ испытывать себя, содѣлались ли мы достойными Бога; возлюбимъ скорбь, чтобы обрѣсти Бога; презрѣмъ плоть, чтобы спасти душу» (Др. Пат. стр. 30).

О значеніи плотскаго воздержанія рѣшительно высказывается *авеа Пимень*: «какъ дымъ выгоняетъ пчелъ, и тогда вынимается сладость ихъ дѣланія; такъ и плотское наслажденіе изгоняетъ изъ души страхъ Божій и разрушаетъ всякое ея дѣланіе». (ор, cit. стр. 53).

Нѣтъ такой детали подвижнической прантики (а въ подвигѣ все «прантика» — въ томъ числѣ и «слова»), которая не входила бы въ универсальное представленіе поста. Танъ поннимаемый (а иначе его и нельзя понимать) постъ есть «дверь райская», ведущая въ Новый Іерусалимъ. Въ этомъ смыслѣ универсализируетъ постъ св. *Василій Великій* указывая на его онтологическую присущность райскому состоянію:

«Уважь сѣдину поста. Онъ современенъ человѣчеству. Постъ узаконенъ въ раю. Такую первую заповѣдь принялъ Адамъ: *«отъ древа, еже разумѣти доброе и лукавое, не съѣстьте*» (Быт. 2: 12). Но и само пребываніе въ раю есть образъ поста, не потому только, что человѣкъ, ведя жизнь равноангельскую въ уподобленіи Ангеламъ преуспѣвалъ тѣмъ, что довольствовался малымъ, но и потому, что жившимъ въ раю, не приходило на мысль, что въ послѣдствіи изобрѣтено человѣческимъ промышленіемъ: ни употребленіе вина, ни закланіе животныхъ, ни все, что дѣлаетъ мутнымъ человѣчскій умъ.

Поелнку мы не постились, то изринуты изъ рая. Поэтому будемъ поститься, чтобы снова войти въ рай» (Св. Василій В. Бесѣда I. «О постѣ», русск. пер. стр. 7).

Какъ ни трудно бываетъ порою воздержаніе, какъ ни мрачна келья, какъ ни суровы уставы — все же можно и должно сказать, что постническая жизнь отшельника есть не только жизнь равноангельская, но и само вселеніе въ рай, или во вся-

комъ случаѣ въ его преддверіе еще «на землѣ». «Царство Божіе иудится» — и иудится подвигомъ. Торжество Пасхи, которымъ увѣличивается постническая страда, уже содержится въ каждомъ ея днѣ, постъ есть рай и радость въ земномъ ихъ инобытіи, принимающемъ форму подвига и печали: «въ мірѣ скорбни будете». Но когда исполняется мѣра, тогда еще въ условіяхъ грѣшнаго міра праведники сіяютъ какъ солнце и рай для нихъ начинается прежде переселенія въ «обитель Отца». Такъ было съ преп. Серафимомъ, такъ было и съ другимъ. Вѣдь на землѣ говорили ученики Господни въ лучахъ Еавора: «Господи, хорошо намъ здѣсь быть» (Мф. 17,4).

Тяготы и крестъ иноческаго житія, какъ бы они ужасны ни казались отравленному «египетскими мясами» — есть стояніе у Чертога Христова въ ожиданіи входа на бракъ, откуда изъ-за пріоткрытой пока двери доносится вѣсть о раѣ, его сіяніе и тепло. Но чѣмъ далѣе отстоять отъ нея, тѣмъ болѣе тускнѣетъ — не рай, ибо онъ вѣченъ, а душа, уходящая въ «переулокъ». Для такой души опасность грозна, такъ какъ наступитъ время, когда она останется и безъ «мясъ египетскихъ» — и безъ рая — уже въ настоящемъ мракѣ холода и лишенійхъ.

Надо помнить, что постъ — подвигъ — это внутреннее, стыдливо цѣломудренное. «Сокрушеніе» должно быть направлено внутрь и исходить изнутри. «Ты же, когда постишься, помажь главу твою и умой лице твое, чтобы явиться постящимся не предъ людьми, но предъ Отцемъ твоимъ, который втайнѣ; и Отецъ твой, видящій тайное, воздастъ тебѣ явно» (Мф. 6, 17-19).

И не только въ жизни будущаго вѣка, когда это воздаяніе обрѣтетъ свою полную мѣру и раскроется во всемъ блескѣ — но и въ жизни этого вѣка. Прозрѣніе, чудо-твореніе, сіяніе, видѣніе неизрѣченныхъ тайнъ — вотъ что воздается «явно» за тайный подвигъ. Тайный потому что, сколько бы мы ни знали о немъ по его виѣшнему обнаруженію, все же это только верхушки той горы труда, которая вѣдома только Одному Ему.

Преп. Макарій Великій называетъ это «очищеніемъ ума» и ставитъ его на первое мѣсто — впереди видимаго дѣла воздержанія, къ тому же имѣющаго преимущественно негативный, отрицательный характеръ: «Воздержаніе отъ видимыхъ худыхъ дѣлъ не есть еще совершенство... но очищеніе ума — вотъ совершенство» (Слово 5 «О возвышеніи ума» Рус. пер. стр. 416.). «Очищеніе ума», «уготованіе въ немъ путей Господу — приводитъ къ простотѣ» (ἀπλοτης) т. е. неразрушимой устойчивости въ Богѣ укорененнаго духа, не знающаго «раздвоенія», «дуриной сложности», «рефлексии» — что въ своемъ предѣлѣ имѣетъ распаденіе личности, ея «смерть вторую» вѣчную, «тяго», «адъ», «геену». Простота же есть основа жизни вѣчной, вѣчнаго нетлѣнія, рая, блаженства. Значеніе «простоты» для блаженства выясняется съ исчерпывающей полнотой и рельефностью... алопольскій Ермъ въ своемъ «Пастырѣ». Мы же здѣсь отмѣтимъ одно изъ важнѣйшихъ условій обрѣтенія простоты — ту дѣтскость, безъ которой, по слову Господа Иисуса нельзя войти въ Царствіе Божіе.

дѣлается святымъ Израилемъ; противоборствуя Ему — сваливается въ бездну «Синагоги Сатаны». Это трагедія націи, трагедія ея свободы и ея жизни. Ее можно замолчать, ко избѣжать нельзя.

Нація не только не противорѣчитъ понятію святости, но какъ разъ именно, выдвигая святого, нація, преодолевая себя въ немъ — этимъ оправдываетъ необходимость своего ограниченно-индивидуальнаго бытія. Въ отрекающемся отъ себя святомъ нація бережетъ свою душу. Въ святомъ нація находитъ не только «скорого помощника къ молитвеннику», но и свое лучшее къ высшее «я», купленное цѣною самоотверженія и смиренія святого (а внѣ смиренія нѣтъ святости) и приносимое въ жертву Богу. «Жертва Богу духъ сокрушенъ» (Пс. 50, 19). Жертву «сокрушеннаго духа» и приносить кація черезъ своего святого.

Но не только это. Есть въ лнкѣ національнаго святого еще одна радующая черта. Черезъ сокрушенный духъ, т. е. черезъ духъ, лишенный гордыни — той самой гордыни, которая одна мѣшаетъ «соединенію всѣхъ», о которомъ молится православная церковь въ великой эктени — совершается подлинное единеніе.

Национальный святой однимъ своимъ бытіемъ являетъ собою мистерію единенія, высшій образъ котораго является въ Тріединствѣ Божіемъ.

Индивидуальное бытіе осмысливается къ получаетъ цѣнность, только въ любящемъ единеніи. Или лучше сказать: само индивидуальное бытіе существуетъ лишь по мѣрѣ осуществляемаго въ немъ любящаго единства, находимаго въ глубинѣ самоотречшагося «Я» — его сокрушеннаго и смиреннаго духа.

В. ИЛЬИНЪ.

ПЕССИМИЗМЪ И МИСТИКА ВЪ ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ.

I.

Струя пессимизма въ античномъ міросозерцаніи.

«Я истомился отъ жажды — и погнбаю», — такъ восклицаетъ душа, затерявшаяся въ безотрадной пустынкѣ жизни. Эти слова читаемъ на золотой табличкѣ IV-го вѣка до Р. Х., найденной въ одной изъ греческихъ гробницъ Нижней Италіи (близъ Петеліи). Въ этихъ краткихъ словахъ, вложенныхъ въ уста покойника — послѣдователя орфическихъ таинствъ, какъ бы вылился, какъ бы сконцентрировался весь тотъ крикъ отчаянія и скорби, который уже съ болѣе давнихъ временъ проиосится съ одного конца греческаго міра до другого. Преувеличивать не слѣдуетъ, но нельзя также отрицать, что наряду съ свѣтлымъ, жизнерадостнымъ міросозерцаніемъ (напр. Гомеровскихъ героев!), часто, весьма часто открывается для нашего взора и струя глубокой меланхоліи греческой народной души. Радостное, художественное міросозерцаніе далеко не исчерпываетъ картины.

Сознательный, продуманный пессимизмъ есть результатъ уже болѣе зрѣлаго культурнаго развитія — такъ было это и въ древней Греціи; однако, данныя для болѣе мрачнаго воззрѣнія на жизнь имѣлись отчасти уже и въ самой религіи греческаго народа. Въ самомъ дѣлѣ, подъ сіяющимъ покровомъ художественно-гармонической олимпійской вѣры (которая до извѣстной степени является произведеніемъ великихъ поэтовъ и художниковъ Греціи, прежде всего Гомера, и которая проинкается какъ въ общественную, такъ и въ частную жизнь древняго грека), таится еще иной міръ, совокупность болѣе первобытныхъ, болѣе дикихъ — странныхъ и нерѣдко мрачныхъ религіозныхъ представленій, иное, отличное отъ классическаго эллинскаго воспріятія дѣйствительности — то, что можно назвать «нижнимъ слоемъ»

греческой религиозности. Это темное, иррациональное, но вмѣстѣ съ тѣмъ глубоко-живущее наслѣдіе далекой старины, не отмиравшее и въ эпоху расцвѣта греческой культуры, но цѣпко угнѣздившееся во всѣхъ глубинахъ и закоулкахъ народной души, врывавшееся на каждомъ шагу въ повседневную жизнь, проникавшее подчасъ чуждымъ и назойливымъ элементомъ даже въ художественныя формы государственнаго культа, — къ чему собственно оно сводилось? — Въ значительной степени это было представленіе о безчисленныхъ духовныхъ силахъ, населяющихъ весь міръ, носящихся повсюду, при томъ силахъ иррациональныхъ, расплывчатыхъ, неясныхъ въ своихъ очертаніяхъ, но могучихъ. Ихъ воздѣйствіе сказывалось на каждомъ шагу, со всѣхъ сторонъ окружали они человѣка; человѣкъ являлся лишь островкомъ среди океана волнующейся духовной стихіи. Съ большинствомъ изъ нихъ нравственнаго общенія — общенія личности съ личностью быть не могло, ибо, за исключеніемъ отчасти культа предковъ и героев (согрѣтаго иногда болѣе теплыми тонами) мы имѣемъ здѣсь дѣло вовсе не съ личностями: образы эти, неопредѣленные и туманные, воплощали въ себѣ смутныя силы, разлитыя въ явленія природы, силы стихійнаго характера, лишенныя руководящаго разумно-нравственнаго начала, чуждыя этическаго значенія. Но считаться съ ними тѣмъ не менѣе приходилось. Мало того: если нѣкоторыя были благотѣльны и полезны человѣку, если инныя соединяли въ себѣ два аспекта — грозный и милостивый, то безконечно много было губительныхъ и злобныхъ. Это, между прочимъ, — тѣ носители физической и духовной заразы и оскверненія, родоначальники, причина бѣдъ, болѣзни и смерти, тѣ одушевленные, безмѣрно-малыя и безчисленныя бациллы, что носятся повсюду густыми роями, что повсюду проникаютъ — во всѣ мельчайшія отверстія, во всѣ поры, въ воздухъ и пищу: это — злобныя Кэры!

Кэры! съ такимъ ужасомъ говорить о нихъ древній анонимный поэтъ: «вся земля заполнена золью, полно ими море, и роями вкругъ смертныхъ зловѣщія носятся Кэры, и даже волосы (острія) просунуть некуда». Въ такихъ же выраженіяхъ говорить намъ про этихъ Кэровъ и Гезіодъ: съ тѣхъ поръ, какъ безразсудная Пандора открыла роковую крышку зловѣщаго ящика, «многія тысячи бѣдъ по людямъ витаютъ, земля вся заполнена золью, полно ими море, и болѣзни межъ людей средь дня и средь ночи сами собой разносятся, рыскаютъ (*ἀνθρώποις φαιδίσιν*), неся страданія людямъ». И для мудраго Эмпедокла «нашъ дольний міръ, это — безрадостное мѣсто, гдѣ убійство, вражды и сонмы прочихъ Кэровъ носятся во мракѣ».

И это — одно изъ основныхъ настроеній народной вѣры, выражающееся въ ея магіи, въ ея архаическихъ, малопонятныхъ для позднѣйшаго грека культовыхъ обрядахъ, которые стремятся то задобрить, то нейтрализовать, или даже использовать въ своихъ интересахъ могучую и страшную духовную стихію, разлитую повсюду. Приходилось безпрестанно быть на чеку подъ гнетомъ этой духовной или вѣрнѣе демонической опасности, искать средствъ борьбы или возможнаго компромис-

са, будь это съ безличными, грозными силами природы, или съ сонмами губительныхъ Кэровъ, или съ злобными духами ревнивыхъ и иавойливыхъ покойниковъ, которые не переставали тревожить живыхъ. Это было состояніе *длительнаго напряженія*, религія превращалась въ духовобязнь, въ колдовство, въ демономанію. Не всегда и магическіе обряды могли помочь:

«Ибо со всѣхъ сторонъ, безчисленны, насъ окружають
Кэры *смерти*, отъ коихъ смертному иѣтъ избавленья»,

воскликаетъ Гомеръ.

Куда же уйти, гдѣ отдохнуть душой, куда бѣжать отъ кошмара духовобязни? Древній грекъ находилъ такое прибѣжище — въ свѣтломъ царствѣ религіи блаженныхъ олимпійцевъ. Это была художественная религія, какъ и сами боги ея были яркими и пластическими, человѣкоподобными и вмѣстѣ съ тѣмъ художественно-прекрасными личностями. Эстетическое міропониманіе! — въ этомъ сила, въ этомъ и ограниченность олимпійской вѣры. Она стремилась оградить себя отъ кошмара духовъ, отъ мрачныхъ пришельцевъ — выходцевъ съ того свѣта, она всѣ взоры, все вниманіе свое сосредоточила на этой, посюсторонней жизни, жизни живой, еще волнующейся, полной борьбы и подвига, еще залитой лучами солнца. Что тамъ, за гробомъ — ее мало интересуетъ, она отмахивается отъ мрачныхъ видѣній, она стремится положить непреходимую проласть между міромъ живыхъ и міромъ мертвецовъ и призрановъ. Эта настоящая, текущая, живая жизнь *прекрасна*, даже во всѣхъ своихъ контрастахъ и диссонансахъ, *ибо она жива*, ибо она полна кипучей дѣятельности и силы, ибо ея страданія и радости печали и наслажденія образуютъ вмѣстѣ общую картину эстетической полиоты жизни. Итакъ, «въ сладостіюмъ свѣтѣ солнца» прекрасна и цѣнна. Поэтому, когда взоръ устремленъ всецѣло на нее, ограничивается ея земными, эмпирическими предѣлами, не стремясь проникнуть дальше, — намъ слышатся тона бодрой, дѣятельной жизнерадостности, оптимистическаго воспріятія красоты и гармоніи міра.

Но трудно окончательно отмахнуться отъ мыслей о концѣ, отъ того, что ждетъ за гробомъ, отъ тѣней смерти. А онѣ набрасываютъ свою мрачную дымку и на кипучую жизнерадостность. Ибо со смертію все это кончается, за гробомъ — лишь безрадостное прозябаніе тѣней, даже болѣе безрадостное, чѣмъ по представленіямъ «низшей» народной вѣры: у Гомера онѣ лишены личности и сознанія, жалкія подобія человѣка. И къ тому же общеніе оттуда съ міромъ по Гомеру невозможно, и иѣтъ выхода, нѣтъ никому избавленія, нѣтъ надежды. Тѣнь Ахилла, вздыхая, говоритъ Одиссею:

«Лучше бъ хотѣлъ я живой, какъ поленщикъ, работая въ полѣ,
Службой у бѣднаго пахаря хлѣбъ добывать свой насущный,
Нежели здѣсь и надъ бездушными мертвыми царствовать мертвый!».

Мысль о концѣ, о *такомъ* концѣ обезцѣниваетъ жизнь.

Съ другой стороны, жизнь и міръ оттого прекрасны и гармоничны, что все въ нихъ дѣлается согласно *мѣрѣ*, и поэтому горе тому, кто перейдетъ эту положенную мѣру, все равно — въ счастьи и успѣхѣ, въ могуществѣ и умѣни, или въ беззаконіяхъ: на него обрушивается гнѣвъ или же ревнивая *зависть* боговъ (тѣмъ болѣе, что удача обыкновенно пробуждаетъ въ людяхъ гордыню). Ибо боги ревнивы и зорко блюдутъ, какъ бы смертный человѣкъ не превознесся слишкомъ высоко надъ своимъ смертнымъ состояніемъ, зорко оберегаютъ они разстояніе, пропасть, раздѣляющую боговъ и людей. Отъ ихъ гнѣвныхъ или завистливыхъ ударовъ падаютъ какъ великіе нечестивцы, преступившіе мѣру беззаконій, такъ равнымъ образомъ и тѣ немногія, изъ ряду вонъ выходящія личности, тѣ одинокія вершины среди равнины людскихъ поколѣній, которыя достигаютъ высшихъ доступныхъ человѣку успѣха и подвиговъ или дерзновенно мечтаютъ о высшей плоскости бытія — объ участи въ божественной жизни. Такъ погнѣнъ напр. герой Беллерофонъ, побѣдитель чудовищной Химеры, а за свою чрезмѣрную заботу объ этихъ смертныхъ людяхъ пострадалъ даже божественный ихъ другъ и покровитель титанъ Прометей. Ибо все должно быть въ мѣру (*μηδὲν ἄγαν*), высшая полнота жизни недоступна человѣку («смертнымъ приличествуетъ смертное состояніе», говоритъ Пиндаръ), все совершается во имя міровой гармоніи, художественнаго равновѣсія космоса, которое охраняется непреклоннымъ Рокѣмъ-Мойрой. Этотъ неумолимый, неизмѣнный Рокъ то отождествляется съ волей Зевса и боговъ, то подчиняетъ себѣ — могучая и ирраціональная, безотвѣтная Сила — и самыхъ свѣтлыхъ иебожителей. Даже и «Солице не преступитъ» (положенной ему) мѣры: иначе его настигнутъ Эриніи, блукстительницы Правды», говоритъ Гераклитъ. Во имя этой гармоніи космоса, охраняемой неусыпнымъ вниманіемъ боговъ и силою Мойры, санкціонируются и отдѣльныя частныя страданія и бѣдствія, даже, казалось бы, несправедливыя (какъ бываетъ напр., когда боги сами наталкиваютъ на страшный грѣхъ, вину — *ἄτη*, а затѣмъ жестоко расправляются съ безсознательнымъ или невольнымъ преступникомъ, утверждается и гибель и смерть всего индивидуальнаго. Это — тотъ выводъ жизненной мудрости, что такъ часто звучитъ намъ изъ греческой трагедіи.

Великая торжествующая жизнь Цѣлаго! — ради нея отрицаются индивидуальная жизнь, цѣнность индивидуальнаго счастья, индивидуальнаго страданія. *Ради ея красоты* безжалостно размалывается всякое единичное созданіе желѣзными законами міра — закономъ преходящести, закономъ смерти, закономъ страданія и томленія. Утверждался натуралистическій *status quo*, великая космическая гармонія, составленная изъ контрастовъ и диссонансовъ, изъ восторговъ радости и воплей скорби, могучая, *всеобъемлющая Жизнь*, вся сотканная изъ цѣпи умираній и рожденій, результатъ, равнодѣйствующая не только жизни, но и смерти всѣхъ индивидуальных существованій. Такъ, исходя изъ основныхъ, еще «гомеровскихъ» корней

греческаго міросозерцанія, развивала его уже въ дальнѣйшемъ философская мысль грековъ — отъ Гераклита до стоиковъ, до позднѣйшихъ платониковъ и эклектиковъ періода упадка. И ставится невольно вопросъ: кто же былъ субъектомъ, носителемъ этого блаженства космоса, разъ индивидуальное было обречено на смерть и гибель, а тѣмъ самымъ и на страданіе? — Блаженные боги, говорила гомеровская вѣра. Пантестическое божество, міръ, какъ божественное, органическое цѣлое, Матерь Природа — говорили позднѣйшіе пантеисты. Но индивидуальный человѣкъ страдалъ и умиралъ и не было ему спасенія предъ лицомъ смерти и скорби — ему оставалось лишь покорность, резигнація, *смирѣніе*; и это страданіе свое, равно и безнадежность, и неумолимость боговъ и Рока, и неизмѣнность гармоническихъ и жестокихъ Законовъ Міра, этихъ желѣзныхъ, безжалостныхъ колесъ, давящихъ все на своемъ пути, и ужасъ предъ смертью — индивидуальный человѣкъ ощущалъ, ощущалъ мучительно и остро. Вотъ — тѣ ядовитые соки безнадежности и скорби, которые отравляютъ цвѣтущее дерево греческаго — казалось бы, столь оптимистическаго, столь жизнерадостнаго — художественнаго міросозерцанія, омрачаютъ свѣтлую душу Эллина, и проникаютъ мрачнымъ и назойливымъ диссонансомъ уже кое-гдѣ и въ гомеровскія поэмы. И этотъ стонъ печали, то сдержанный, полусдавленный, то громкій и жалобный, проносится, повторяю, отъ одного конца исторіи античнаго міра до другого.

«Ибо изъ тварей, которыя дышатъ и ползаютъ въ прахѣ,
Истинно въ цѣлой вселенной несчастнѣе нѣтъ человѣка»

— Такъ восклицаетъ Гомеръ въ «Иліадѣ» устами самого Зевса. И со всѣхъ сторонъ доносятся намъ голоса, что жизнь несчастна, полна скорбей и страданій. Гезіодъ такъ производитъ оцѣнку современной ему жизни человѣчества:

«О, зачѣмъ только долженъ я жить среди пятаго рода!
«О, зачѣмъ не раньше я умеръ иль не позже родился!
«Нынѣ желѣзное племя живетъ! Ни днемъ ни средь ночи
«Отдыха нѣтъ ему отъ безмѣрныхъ трудовъ и печалей.
«Родъ безсильный; тяжелыя шлютъ ему боги заботы».

Ранніе лирики — Мимнермъ (около 600-го г. до Р. Х.) и особенно Симонидъ изъ Кеоса (559 — 469 г. до Р. Х.) и Теогнидъ (около 540 — 500 г. до Р. Х.) полны этихъ стоновъ скорби. «Слаба сила человѣка, бесплодны его заботы, въ краткой его жизни скорбь слѣдуетъ за скорбью», восклицаетъ Симонидъ. О томъ же часто говоритъ напр. (два вѣка спустя) и Менандръ въ своихъ комедіяхъ: «слѣпа и несчастна жизнь человѣка», «жизнь и скорбь искони связаны другъ съ другомъ». Стобей въ своей (составленной около 500-го г. до Р. Х.) антологіи изъ античныхъ писателей

цѣлую длинную главу посвящаетъ такимъ цитатамъ относительно тяжести и ничтожества нашей жизни. Гдѣ же прибѣжище отъ золѣ? сможетъ ли гдѣ-нибудь отдохнуть измученное сердце? — *Αὐτὴν καὶ ὁ βασιλεὺς* — «пристань отъ бѣды — смерти!» доносится съ разныхъ сторонъ въ отвѣтъ. Большой популярностью пользуется изреченіе вѣщаго сатира Силена: схваченный въ саду могущественнаго царя Мндаса, гдѣ онъ на зарѣ пилъ воду изъ источника, и приведенный къ царю, онъ на вопросъ, въ чемъ высшее благо для человѣка, сначала упорно не хотѣлъ отвѣчать. Наконецъ, послѣ долгаго принужденія — такъ рассказываетъ Аристотель — онъ воскликнулъ: «О эфемерное (мимолетное) порожденіе суроваго демона и злобной судьбы! къ чему вы заставляете меня говорить то, чего вамъ лучше было бы не знать? Ибо жизнь легче, когда не знаешь своихъ несчастій. Лучше всего для человѣка было бы не родиться... А слѣдующее за этимъ благо — умереть какъ можно скорѣе...». Это древнее изреченіе Силена повторяется на разные тона — лириками, трагиками, философами, моралистами. Напр. объ этомъ же поетъ хоръ въ трагедіи Софокла «Эдипъ въ Колонѣ»:

«Безразсудны и жалки по моему тѣ,
Что продлить хотятъ жизнь свѣше мѣры,
Ибо долгая жизнь — только долгая скорбь,
Каждый день умножаетъ страданья»

Поэтому

«Высшій даръ — нерожденнымъ быть;
Если жъ свѣтъ ты увидѣлъ дня —
О, обратной стезей скорѣй
Въ лоно вернись небытія родное!»

«Новорожденного», говоритъ Эврипидъ, «нужно оплакивать, за то умершаго хоронить съ радостью и благопожеланіями». А въ другомъ мѣстѣ онъ восклицаетъ: «О если бы за гробомъ ничего не было! ибо если и тамъ мы смертные, умирая будемъ, отягчены заботами, то уже не знаю, куда бы можно обратиться! Вѣдь смерть то и почиталась величайшимъ лекарствомъ отъ золѣ».

«О Смерть-Цѣлитель (*ὦ βασιλεὺς Πάσης*), не забудь меня!
Вѣдь ты одна отъ скорбей неизбѣжныхъ
Нашъ врачъ: ужъ мертвыхъ не коснется боль» —

такъ призываетъ Эсхилъ все-исцѣляющую смерть.

И въ то же время тяжело, безрадостно видѣть, какъ все проносится безслѣдно, какъ все охвачено потокомъ преходящести. Люди подобны листьямъ — такъ же они гибнутъ и проходятъ, поколѣнье за поколѣньемъ, неудержимо, безвозвратно. Но пока человѣкъ молодъ, онъ болѣе легко смотритъ на жизнь, не останавливается

взоромъ на этомъ все поглощающемъ потокѣ, онъ не думаетъ о томъ, что и ему придется «состариться и умереть», онъ еще полонъ силъ и надежды.

«Глухие — тѣ, что такъ мыслятъ! Ужель имъ не видно, что жизни,
Что нашей юной красы — время, увы! коротко»,
говорить Симонидъ.

«Горе. приносить мнѣ и юность и грозная старость:

Старость — приходомъ своимъ, юность же тѣмъ, что бѣжитъ». *съ горечью замѣчаетъ другой поэтъ.*

Не только человѣкъ, но все проходитъ — «всѣ течетъ!» восклицаетъ Гераклитъ Ефесскій: «нельзя вступить въ тотъ же потокъ» и къ смертной сущности нельзя прикоснуться дважды вследствие сего свойства ея. Поэтому въ тѣ же самые потоки и вступаемъ и не вступаемъ, и существуемъ и не существуемъ». Да! постигнѣи человѣкъ — «лишь дуновение и тѣнь», «дѣла человѣческія подобны и тѣни», не болѣе какъ иллюзія, какъ «сонъ тѣни человѣкъ», говоритъ Пиндаръ. Жизнь коротка, быстротекуща, она стремится къ предѣлу своему — смерти, а тамъ за гробомъ — мракъ небытія или безрадостная доля. И вотъ смерть, которая представлялась такимъ желаннымъ убѣжищемъ отъ золъ жизни, еще чаще рисуется невѣдомымъ и страшнымъ, но неизбежнымъ концомъ, основнымъ зломъ людскаго «смертнаго» жребія, страшной и мрачной силой, безжалостно уничтожающей жизнь и самую личность и сознание, темной пропастью, поглощающей человѣка. *Ужасъ передъ смертью* проносится черезъ вѣка греческой исторіи, какъ навязчивая, гнетущая мысль, какъ постоянно возвращающійся незаглушимый стонъ бурно мятущейся или же пассивно покорной души. Онъ звучитъ этотъ ужасъ въ различныхъ варіаціяхъ и въ надгробныхъ надписяхъ, и въ словахъ мыслителей и поэтовъ.

«Увы, дитя! не то же — умереть и жить:
Кто умеръ — нѣтъ его; еще надѣется живой».

Поэтому

«Безуменъ тотъ, кто жаждетъ умереть:
И злая жизнь все жъ лучше доброй смерти».

«Мы знаемъ, что такое жизнь», говоритъ Эврипидъ, «но такъ какъ мы не знаемъ смерти, то каждый и боится покинуть свѣтъ солнца». Да, «страхъ смерти — величайшій изъ всѣхъ страховъ». Это такъ наглядно изобразилъ тотъ же Эврипидъ въ воплѣ умирающей Алкестиды. Мрачный Thanatos, богъ смерти, увлекаетъ ее въ преисподнюю:

«Влечетъ, влечетъ меня кто-то — развѣ ты не видишь?

Въ обитель мертвецовъ!

Это — крылатый Андъ, смотрящій изъ-подъ темныхъ нависшихъ бровей...

Что ты дѣлаешь со мной?... Опусти!.. Увы!

По какому ужасному пути я отправляюсь!

И цалѣ:

Близокъ Аидъ!

Темная ночь нависаетъ надъ глазами...

Чувствуется холодѣніе, уничтоженіе человѣка. Такъ и поэтесса Эринна (около 600 г. до Р. Х.) восклицаетъ: «безмолвно среди мертвыхъ, мракъ заполонилъ тамъ очи».

И тотъ же ужасъ, ту же скорбь мы прочтемъ на многихъ (особенно эллинистическаго и римскаго періода) надмогильныхъ камняхъ — это какъ бы послѣднія слова умершихъ передъ погруженіемъ ихъ въ пропасть за гробомъ, послѣдній стонъ, протестъ противъ «Аида, ненавистнаго всему живому». «Аида безжалостнаго, подобнаго дикому звѣрю», «мрачнаго демона, пресѣкшаго молодую жизнь». «Вотъ каковъ нашъ чертогъ — Аидъ безпросвѣтный», говорится въ одной смирнской надписи 2-го или 1-го вѣка до Р. Х..

Эта участь неизбежна; можно негодовать, сѣтовать противъ «жестокой судьбы», «суровой доли», мало того — противъ «жестокихъ боговъ» (срв. латинскую надпись: *crudeles superi*): все равно — это не поможетъ. Приходится смириться. Такой мрачной, безотрадной покорностью дышутъ многія надписи могилы.

Ὁὐκ ἦν ποτε — ὑπάρξαμι ἔτι ποτε — οὐκ εἰμί τοιαῦτα.

— «Я не былъ — и сталъ; я былъ — а теперь ужъ не существую: вотъ все», — это повторяется на разные лады. «Изъ земли я произошелъ, и въ землю опять вернулся». «Никто не безсмертенъ!» «Всѣ мы подвержены одной и той же участи», «всѣхъ ожидать смерть». Въ этихъ дешевыхъ надгробныхъ трузимахъ, впрочемъ, мало было утѣшенія, когда сердце сжималось отъ тоски, когда приходилось разставаться съ самыми близкими и дорогими.

«. Увы! въ преисподню

Вмѣстѣ съ тобою ушла радость всей жизни моей!

говорить безутѣшный мужъ, прощаясь съ умершей женою. А съ другой могилы молодая женщина говорить прохожему:

«Да, наложилъ на меня злобную длань свою Рокъ».

Но «Не о себѣ я скорблю: тяжелѣй мнѣ самой моей смерти

Эта безмѣрная скорбь милаго мужа вдовца...»

Безутѣшный мужъ громко сѣтуетъ, онъ хочетъ поскорѣе умереть, чтобы послѣдовать за нею даже въ смерти. Но покойница съ надгробнаго памятника тихо отвѣчаетъ ему:

«Слезы безсильны помочь — разжалобить Рокъ невозможно.

Кончека жизньъ для меня! Это всеобщій удѣлъ».

Безмысленная, глупая эта Судьба, Необходимость» (*Ἀνάγκη ἐπιταγή*), правящая міромъ — зря дающая и зря отымающая жизнь доносится намъ съ одной изъ позднихъ могилъ.

Впрочемъ, смерть царить и властвуетъ не только надъ судьбою человѣка, но и въ жизни всего космоса. Тотъ же Гераклитъ, который съ такимъ воодушевленіемъ говорить объ этомъ захватывающе-величественномъ, стихійномъ процессѣ всеобщаго возникновенія и всеобщаго уничтоженія, о великомъ законѣ непрерывнаго рожденія изъ смерти, изъ котораго слагается гармоническая жизнь міра, Гераклитъ въ минуту глубокой душевной тоски передъ вѣдѣніемъ всеобщаго исчезновенія восклицаетъ съ горечью: «Кучѣ мусора, наудачу высыпаемаго, подобенъ самый прекрасный космосъ!»

II.

Елевсинскія мистеріи.

Если эти струи пессимизма, отмѣченные нами въ самыхъ различныхъ вѣкахъ исторіи античной культуры, и не образуютъ основы древне-греческаго — зачастую столь юношески-жизнерадостнаго, столь бодрого — міросозерцанія, то въ всякомъ случаѣ въ вопросѣ о смерти, о судьбѣ за гробомъ нота пессимизма, какъ мы видѣли, доминируетъ. Свѣтлое міросозерцаніе, даже гомеровскаго эпоса, чуть оно подольше остановится на проблемѣ смерти, уже помрачается. И вотъ мы слышимъ или стоны скорби и отчаянія или ходячія формулы безрадостной, безотрадной покорности судьбѣ и неизмѣнному закону вещей. Но наряду съ этимъ въ измученныхъ душахъ нарастаетъ *жажда жизни*, жажда лучшей участи за гробомъ, стремленіе не къ эфемерному быванію, а къ подлинному, къ повышенному бытію, къ преодолѣнію смерти въ полнотѣ блаженной жизни. Гдѣ ийти это преодоленіе смерти? — Вѣрующія души древней Греціи искали его въ елевсинскихъ мистеріяхъ и въ таинствахъ, связанныхъ съ культомъ Діониса.

Уже съ 7-го в. до Р. Х. вплоть до позднихъ временъ античные писатели восторженно восхваляютъ великія благодѣянія, даруемая мистеріями елевсинскихъ богинь. Удѣлъ посвященныхъ отличенъ за гробомъ отъ судьбы прочей, непосвященной въ мистеріи толпы: они одни пользуются блаженствомъ въ общеніи съ богами, всѣхъ же прочихъ ждуть за гробомъ лишь страданія. Эти чаянія такъ ярко выразились напримѣръ въ найденной при раскопкахъ надгробной надписи одного изъ верховныхъ жрецовъ (іерофантовъ) Елевсина:

«Девять лѣтъ поучалъ я людей свѣтлымъ тайнамъ Деметры,

А на десятомъ году отошелъ я въ обитель боговъ.

Дивная тайна сія, что дарована смертнымъ богами:

Смерть намъ не только не зло — благомъ становится смерть!»

Какъ получалась эта увѣренность? Въ чемъ состояли елевсинскія таинства? Объ этомъ мы осведомлены весьма мало, ибо въ древности было запрещено ихъ разглашать подѣ страхомъ жесточайшей кары, разглашеніе ихъ считалось величайшимъ святотатствомъ. Усиленные раскопки въ Елевсинѣ и на «священной дорогѣ» между Елевсиномъ и Афинами отчасти познакомили насъ съ распланировкой и устройствомъ елевсинскаго святилища — и обнаружили кромѣ того рядъ данныхъ по внѣшней исторіи культа, по внѣшней его организаци. Сочетая эти данныя съ отрывочными свидѣтельствами античныхъ писателей, мы получаемъ напр. довольно подробное представленіе о составѣ елевсинской жреческой коллегии, далѣе мы можемъ съ значительной степенью опредѣленности возстановить себѣ картину всей первой, подготовительной части праздника, протекавшей еще за предѣлами священной ограды (*peribolos*) Елевсина. Эта подготовительная часть праздника длилась семь дней — съ 13-го по 20-ое число мѣсяца Боздроміона (Боздроміонъ — приблизительно времени съ 5-го сентября по 5-ое октября нашего календаря); ея кульминаціонной точкой была торжественная процессія 19-го числа, двигавшаяся въ Елевсинъ изъ Афинъ, со священными тайными предметами елевсинскаго культа (*iera*), скрытыми отъ всѣхъ взоровъ въ священныхъ корзикахъ (предварительно, за нѣсколько дней передъ тѣмъ, эти «священные предметы» доставлялись изъ Елевсина въ Афины, теперь же они съ торжествомъ возвращались обратно). Процессію возглавляла колесница со статуей юнаго Іакха, божественнаго предводителя торжества. Этотъ юный праздничный богъ Іакхъ, отождествленный впослѣдствіи съ вѣчно-юнымъ Діонисомъ, былъ, повидимому, воплощеніемъ олицетвореніемъ того праздничнаго крика восторга — *iakchos*, который испускали посвященные — участники шествія, и который, какъ говоритъ намъ Геродотъ, былъ слышенъ издалека. Процессія двигалась медленно, ибо сопровождалась религіозными плясками, пѣніемъ, игрою флейтъ и часто останавливалась — на главныхъ этапахъ священной елевсинской дороги, связанныхъ съ различными реминисценціями изъ мифа елевсинской Деметры. Поэтому, несмотря на всего 20 километровъ разстоянія отъ Афинъ, она достигала Елевсина лишь къ вечеру (т. е. по греческому счету уже 20-го числа, т. к. начало слѣдующаго дня греки считали съ вечера, съ заходомъ солнца). Зажигались факелы и лампы. И съ громкимъ пѣніемъ до поздней ночи плясали достигшіе желанной цѣли вѣрные вокругъ священнаго елевсинскаго ключа Каллихора (т. е. «Ключа хороводовъ»*), потрясая факелами и призывая Іакха — Діониса. «Я чту многопрославленнаго бога», поетъ хоръ въ трагедіи Еврипида «Іонъ»: «когда вокругъ струй «Ключа Хороводовъ» онъ зрѣть факелы богомольцевъ всю ночь 20-го, безъ сна, напролетъ... когда участвуютъ въ хороводѣ и само звѣздное Зевсово небо, и царица Луна и пятьдесятъ Нимфъ, дочерей Нереея». Отзвуки призываній Іакха елевсинскими мистами звучатъ въ пѣснѣ хора въ «Лягушкахъ» Аристофана. Хоръ

*) Собственно «Прекраснохороводный».

составленъ изъ умершихъ мистовъ, которые въ загробномъ царствѣ воспроизводятъ отдѣльные мотивы елевсинскихъ празднествъ:

«Хоръ. Іакхъ, о Іакхъ!
Іакхъ, о Іакхъ!

.....
О приди въ хороводъ нашъ на этотъ луть,
въ эти соимы посвященныхъ,
потрясая многоплоднымъ,
вкрутъ главы твоей обвитымъ
свѣжимъ миртовымъ вѣнкомъ!
Ударяя проворной и легкой стопой,
закружися въ бурной пляскѣ,
въ пляскѣ радостно-священной,
полной стройной красоты!
Поведи хороводъ посвященныхъ!

.....
Антистрофа.

О восприни, яркій факель сотрясая въ рукахъ,
Іакхъ, о Іакхъ,
Ты свѣтило поличныхъ мистерій!
Луть весь свѣтитъ огнями,
укрѣпились ноги старцевъ,
забываютъ они скорби,
тягость лѣтъ и древній возрастъ
ради праздника святого.
А ты, о блаженный, съ сіяньемъ огней
выведи на цвѣтущій росистый луть
хороводъ молодежи!

Конечно, въ хорѣ Аристофана мы имѣемъ не точное изображеніе, а лишь поэтическое воспроизведеніе ночного ликованья посвященныхъ, прибывшихъ къ стѣнамъ елевсинскаго святилища.

Здѣсь начиналась уже новая стадія празднества: ибо все предыдущее было еще лишь виѣшней, подготовительной ступенію. Само мистическое дѣйствіе развертывалось уже по ту сторону священной ограды, въ иѣдрахъ святилища — «телестерія»*), но о сущности его всѣ наши античные источники предпочитаютъ хранить благоговѣйное молчаніе. Что касается основъ елевсинской вѣры, то одно вполнѣ

*) Такъ называлось знаніе мистическаго культа.

явствуетъ изъ всей традиціи, изъ всего имѣющагося у насъ матеріала — именно, что здѣсь мы имѣемъ первоначальный земледѣльческій культъ, культъ божествъ земного плодородія, научившихъ вмѣстѣ съ тѣмъ людей земледѣлію и начаткамъ цивилизованной жизни. Далѣе мы знаемъ, что эти божества плодородія, владычествовавшія подъ иѣдрами земли и направлявшія судьбу сѣмьи, брошеннаго въ землю, были вмѣстѣ съ тѣмъ и владыками подземнаго царства, божествами хтоническими, тѣсно связанными и съ міромъ мертвыхъ (ибо мѣстопробываніе мертвыхъ было подъ землей, по представленіямъ народной вѣры). Отъ этихъ божествъ — владыкъ подземнаго царства, царства мертвыхъ, и въ то же время близкихъ къ людямъ, въ качествѣ благодѣтельныхъ покровителей и подателей ежегоднаго урожая, т. е. важнѣйшаго дара для жизни человѣка, отъ этихъ божествъ, съ которыми человѣкъ входилъ въ близкое сопріисловіе въ елевсинскомъ культѣ, зависѣло назначить человѣку ту или иную участь за гробомъ. Тотъ, кто становился ихъ вѣрнымъ, ихъ избранникомъ, посвященнымъ въ ихъ божественныя тайны, посвященнымъ въ ихъ божественную жизнь, близкимъ и роднымъ для нихъ лицомъ, тайно человѣкъ могъ безусловно рассчитывать на привилегированный удѣлъ послѣ смерти, на блаженное и радостное общеніе съ благосклонными и близкими къ нему богами, на полную участіе въ загробномъ мірѣ. Вотъ эту тѣсную, несомнѣнную и неразрывную связь съ хтоническими богами — владыками посмертной судьбы человѣка и давали Елевсинскія мистеріи. Какиъ это достигалось? въ чемъ состояли эти посвященія мистовъ богамъ, эти откровенія таинствъ боговъ, каими путями осуществлялось приобщеніе къ божественной жизни? Если бы не сознательная нескромность нѣкоторыхъ раннихъ христіанскихъ писателей, имѣвшихъ возможность близко познакомиться съ Елевсинскими мистеріями, то мы были бы здѣсь лишены всякихъ данныхъ. Но и такъ наши свѣдѣнія составлены изъ немногочисленныхъ и отрывочныхъ указаній, изъ которыхъ, однако, можно попытаться, какъ напр. дѣлаетъ это Foucard, реконструировать нѣкую общую картину.

Повидимому, обряды и дѣйствія, совершаемыя во внутреннемъ елевсинскомъ святилищѣ (въ ночи 21-го и 22-го Боздроміона), раздѣлялись на мимическія воспроизведенія божественной драмы, т. е. главнѣйшихъ событій изъ жизни, или вѣрифе, изъ міра елевсинскихъ божествъ, и на обряды собственной инициаціи, посвященія (telestia).¹¹⁾ Вспоминалась и драматически воспроизводилась судьба божественной юной Дѣвы — Кора, горячо-любимой дочери богини плодородія Деметры: гуляя по цвѣтущему лугу, Кора была внезапно похищена въ преисподнюю грознымъ властителемъ подземнаго царства — Плутіономъ. Слѣдуетъ безутѣшная сирота божественной матери Деметры, ея долгія, напрасныя блужданія въ поискахъ за дочерью. Все это, повидимому, мимически воспроизводилось. Наонецъ, богиня приходитъ въ Елевсинъ, и въ благодарность за оказанное ей гостепріимство она научаетъ здѣсь героя Триптолема — перваго среди людей! — великому искусству земледѣлія.

Наконецъ, праздновалось и радостное возвращеніе Керы къ матери изъ подземнаго міра. Это — первая часть сакральной драмы. Во второй части (разыгрываемой, вѣроятно, во вторую ночь — 22-го числа), повидимому, изображался наглядно бракъ Зевса съ Деметрой, а можетъ быть и рожденіе божественнаго мальчика — Діониса (Діонисъ уже весьма рано былъ воспринятъ въ елевсинскій культъ наряду съ его основными божествами — Деметрой, Корой, Плутономъ). Вотъ, что рассказываетъ намъ объ этомъ священномъ дѣйствіи, правда, поздній довольно свидѣтель — христіанскій епископъ 4-го вѣка Астерій (впрочемъ, елевсинскія мистеріи продолжали существовать и справляться до самаго конца 4-го вѣка — до 395-го года, въ которомъ Елевсинъ былъ разгромленъ Аларихомъ): «Развѣ не происходитъ такъ», пишетъ Астерій, «схожденіе внизъ во мракъ и торжественное общеніе (*συντυχία*) съ глазу на глазъ между іерофантомъ и жрицей? развѣ не тушатся при этомъ факелы, и не почитаетъ ли предстоящая несмѣтная толпа за источникъ своего спасенія (*τῆς σωτηρίας αἰτίας*) то, что этими двумя совершаются во мракѣ?». Продолженіе, можетъ быть, этой священной драмы рассказываетъ намъ Ипполитъ, христіанскій отецъ начала 3-го вѣка (изъ свидѣтельства котораго, между прочимъ видно, что воспроизведеніе священнаго брака, упоминаемое у Астерія, являлось лишь фиктивнымъ обрядомъ): «Іерофантъ», говоритъ Ипполитъ, «который не оскотленъ подобно Аттису, но который лишился мужской силы благодаря соку цикуты и отрекся отъ всякаго плотскаго общенія, ночью въ Елевсинѣ, при свѣтѣ яркихъ огней, совершая великія и неизреченныя таинства, возглашаетъ громкимъ голосомъ: «Владычица Бримо родила священнаго мальчика Бримона, т. е. Сильная родила Сильнаго»!

Мимическое изображеніе актовъ божественной драмы не было только воспоминаніемъ прошлыхъ судебъ елевсинскихъ боговъ, это было, повидимому, вполне реальнымъ повтореніемъ, дѣйствительнымъ воспроизведеніемъ, переживаніемъ заново этой драмы, имѣвшимъ при томъ магическую силу. Нужно было обезпечить правильный кругооборотъ земледѣльческаго года, правильное прозябаніе и урожай брошеннаго въ нѣдра земли посѣва, т. е. обезпечить тѣ процессы природной жизни, которые такъ наглядно воплощались (и на это указывали уже сами древніе) въ мифѣ объ елевсинскихъ богахъ, въ частности — въ похищеніи, поискахъ и радостномъ возвращеніи Керы. Регулярное сакральное повтореніе елевсинскаго «дѣйства» (*δρῶμεν*) было поэтому магическимъ закрѣпленіемъ регулярности этого кругооборота. Но болѣе того: мисты, становясь участниками этихъ столь реальныхъ, столь дѣйствительныхъ воспроизведеній божественной повѣсти, тѣмъ самымъ становились до извѣстной степени дѣйствительными участниками жизни боговъ: раздѣляли скорбь исканія, отчаяніе и радость Деметры, блуждали вмѣстѣ съ ней, пили, какъ и она, ея священный напитокъ — «кикеонъ».

Но созерцаніемъ и переживаніемъ заново сакральной драмы не ограничивалось

отношеніе мистовъ къ сферѣ божественнаго — черезъ инициацію — *телеті* они входили со своими богами въ самую непосредственную, въ самую тѣсную связь. Весьма возможно, что именно къ этой инициаціи, а не къ драматическому воспроизведенію міа о богахъ, относится и тотъ цитированный уже нами торжествующій возгласъ среди безмолвія ночи: «Могучая Владычица родила Могучаго Сына!» Въ такомъ случаѣ эти слова касаются самаго сокровеннаго, самаго центрального и основного, самаго священнаго акта мистерій, — таинственнаго усыновленія миста, болѣе того — *мистическаго рожденія* его изъ лона великой Матери — Богини. Въ самомъ дѣлѣ, можно съ очень большой степенью увѣренности предполагать (на основаніи нѣкоторыхъ сообщеній христіанскихъ писателей), а также умышленно неясной и темной формулы мистерій, сохраненной у Климента Александрійскаго, что важнѣйшимъ священнымъ символомъ въ елевсинскихъ мистеріяхъ было изображеніе женскаго члена великой Богини, и что мистъ, вынувъ его изъ священнаго ящика и прикасаясь къ нему (какъ на это намекаетъ сакральная формула), входилъ въ отношенія сыновства къ божественной Матери, таинственно изъ нея рождался (указанія на аналогичный актъ усыновленія имѣемъ, повидимому, и на орфическихъ табличкахъ). Это интимнѣйшее объединеніе съ божествомъ было приобщеніемъ къ божественной жизни; а въ этомъ приобщеніи былъ залогъ для чаяній свѣтлаго, повышеннаго существованія за гробомъ. (Съ блестящей аргументаціей эта точка зрѣнія была развита въ 1915-мъ году извѣстнымъ германскимъ филологомъ А. Korte и нашла признаніе у ряда компетентнѣйшихъ ученыхъ.)

Итакъ, въ этомъ, повидимому, была главная суть инициаціи: приобщеніе, и притомъ даже физическое, къ божественной жизни! Къ инициаціи, повидимому, относилось также (въ качествѣ предварительнаго или заключительнаго акта?) и то торжественное созерцаніе вѣрными этихъ «невыразимыхъ» (*áπορρητι*) символовъ (*ήρη*) мистическаго культа, когда среди мрака ночи распахивались двери внутренняго святилища — «чертога» (*ἐνδοκτορον*) и жрецъ выносилъ эти святыни предъ взоры мистовъ въ яркомъ сіяніи огней. Этотъ яркій свѣтъ разливался далеко въ округѣ черезъ высокую кровлю храма, говоритъ намъ поздній поэтъ Клавдіанъ. Объ этихъ «сіяющихъ ночахъ» Елевсина упоминаютъ и надгробныя надписи.

Далѣе возможно, что, посредствомъ ряда живописныхъ или статуарныхъ изображеній или же чрезъ серію мимическихъ и драматическихъ дѣйствій, передъ мистомъ воспроизводились судьбы души за гробомъ — блаженство посвященныхъ и страданіе, безрадостный удѣлъ для всѣхъ прочихъ, непричастныхъ мистеріямъ. Возможно, что при этомъ посвященные мнили лицезрѣть боговъ непосредственно, лицомъ къ лицу, превосхищая этимъ будущее блаженное общеніе съ нимн. О переживаніяхъ, связанныхъ съ этими различными фазами инициаціи, говоритъ напр. риторъ Аристидъ (правда, своимъ обычнымъ напыщеннымъ и довольно мало-содержательнымъ стилемъ) въ своей «елевсинской рѣчи», произнесенной имъ въ Смир-

нѣ въ концѣ 2-го вѣка по Р. Х. (въ 182 г.): «Кто изъ грековъ или нс-грсовъ былъ бы... столь нсмыслящимъ въ мірѣ и богахъ... чтобы онъ не почиталъ Елевсина за всеобщее святилище всей земли и за самое потрясающее и вмѣстѣ съ тѣмъ за самое радостное изъ всего, что только священно для человѣковъ? Въ какомъ иномъ мѣстѣ провозвѣщается въ мнѣяхъ что-либо болѣе разнѣтельное? Гдѣ возбуждаютъ священныя дѣйствія большій ужасъ и трепетъ? Гдѣ было когда-либо большее состязаніе между тѣмъ, что восхищаетъ зрѣніе и тѣмъ, что восхищаетъ слухъ? Ибо что касается зрѣнія, то многочисленныя поколѣнія блаженныхъ мужей и жснъ видѣли тѣмъ неизрѣченныя явленія» и т. д. Еще объ одномъ священномъ актѣ елевсинскихъ мистерій (явно, однако, подчеркивающимъ его натуралистическую зсмлсдѣльческую основу) сообщаютъ намъ наши источники: «Аѣинянос», пишетъ Ипполитъ, «прн посвященіи въ елевсинскія таинства показываютъ эпоптамъ» (т. е. посвященнымъ второй — высшей категоріи) «дивное, совершсннѣйшее таинство эпоптіи» (т. е. посвященія высшей ступени): «въ безмолвіи срѣзанный колось».

Вотъ въ главныхъ чертахъ то небольшое, что мы знаемъ или что мы съ вѣроятіемъ можемъ возстановить относительно сокровенной для непосвященнаго взора стороны мистерій. Впрочемъ, одно является для насъ вполне яснымъ: черсзъ тѣснѣйшее общеніе съ елевсинскими богами — владыками не только земного плодородія, но и подземнаго, загробнаго міра, обезпчивалось ихъ вѣрнымъ счастливое существованіе по ту сторону смерти.

«О трижды счастливъ», восклицаетъ Софокль, «тѣ изъ смертныхъ, кто, узрѣвъ эти таинства, придуть въ Аидъ: ибо только они будутъ пользоваться тамъ жизнью, остальныхъ тамъ ожидаютъ одни страданія». «Счастливъ, кому изъ земныхъ людсй удалось узрѣть эти таинства! говоритъ «гомсровскій» гимнъ Дсметрѣ (начала 6-го или конца 7-го в. до Р. Х.). «А кто не посвященъ въ нихъ и не имѣетъ въ нихъ участія — не однаковой, конечно, съ первымъ участіемъ обладаетъ тотъ по смерти въ гнетущемъ мракѣ присноподной». У ритора Аристнда въ его цитированной уже «елевсинской рѣчи» читасмъ про посвященныхъ въ мистеріи: «они имѣютъ относительно смерти болѣе сладостныя надежды: ибо они убѣждены, что ихъ ожидаетъ лучшее существованіе и что они не будутъ погружены въ грязь и во мракъ — участь, ожидающая непосвященныхъ». Участники мистерій «будутъ жить съ богами», сообщаетъ Платонъ. Нсдаромъ Павсаній, путешествовавшій по Греціи въ эпоху императора Адріана, торжественно заявляетъ: «Насколько боги превышаютъ героевъ, настолько и Елевсинскія таинства превосходятъ всѣ прочія установленія, посвященные культу боговъ». Въ теченіе не менѣ десяти вѣковъ таинства Елевсина продолжали стоять въ центрѣ религіозной жизни греческаго народа, даже когда другіе, позднѣе явившіеся, но болѣе яркіе мистическіе культы стали захватывать — захватывать болѣе мощно, болѣе страстно и потрясающе, тѣ неспокойныя души, что жаждали полноты жизни.

Н. АРСЕНЬЕВЪ.

(Продолженіе слѣдуетъ).

КОШМАРЪ ЗЛОГО ДОБРА.

(О книгѣ И. Ильина «О сопротивленіи злу силою»).

«Услышавъ, что нѣкоторые злословятъ близкихъ, я запретилъ имъ; дѣлатели же сего зла въ извиненіе отвѣчали, что они дѣлаютъ это изъ любви и попеченія о злословимомъ. Но я сказалъ имъ: оставьте такую любовь... Если ты истинно любишь близняго, какъ говоришь, то не осмѣивай его, а молись о немъ втайнѣ; ибо сей образъ любви пріятенъ Богу. Станешь остерегаться осуждать совершающихъ, если всегда будешь помнить, что Иуда былъ въ соборѣ учениковъ Христовыхъ, а разбойникъ въ числѣ убійцъ; но въ одно мгновленіе произошло съ нимъ чудное перерожденіе». «Преподобнаго отца нашего Іоанна Игумена Синайской горы Лѣтвица».

Мнѣ рѣдко приходилось читать столь кошмарную и мучительную книгу, какъ книга И. Ильина. «О сопротивленіи злу силою». Книга эта способна внушить настоящее отвращеніе къ «добру», она создаетъ атмосферу духовнаго удушья, ввергаетъ въ застѣнокъ моральной инквизиціи. Удушеніе добромъ было и у Л. Толстого, обратнымъ подобіемъ котораго является И. Ильинъ. И Л. Толстой могъ внушить отвращеніе къ добру. «Джентельменъ съ ретроградской и насмѣшливой фізіономіей» долженъ неизбежно явиться изъ подполья Достоевскаго, чтобы опрокинуть inferнальный нормативизмъ и морализмъ И. Ильина и прекратить удушеніе, во имя добра совершаемое. Никакая жизнь не можетъ цвѣсти въ этомъ царствѣ удушающаго, инквизиторскаго добра. Такого рода демоническое добро всегда есть моральное извращеніе. Налрасно И. Ильинъ думаетъ, что онъ достигъ той духовности, отрѣшеи-

ности и очищенности отъ страстей, которыя даютъ право говорить отъ лица абсолютнаго добра. Добро И. Ильина очень относительное, отяжелѣвшее, искаженное страстями нашей эпохи, приспособленное для цѣлей военно-походныхъ. И. Ильинъ пересталъ быть философомъ, написавшимъ въ болѣе мирныя времена прекрасную книгу о Гегелѣ. Онъ иныи отдалъ даръ свой для духовныхъ и моральныхъ наставленийъ организаціямъ контръ-развѣдки, охраннымъ отдѣленіямъ, департаменту полиціи, главному тюремному управленію, военно-полевымъ судамъ. Можетъ быть такія наставленія въ свое время и въ своемъ мѣстѣ иужны, но онѣ принижаютъ достоинство философа. «Чека» во имя Божье болѣе отвратительно, чѣмъ «чека» во имя діавола. Во имя діавола все дозволено, во имя Божье не все. Это причина того, что діаволъ всегда имѣетъ въ нашемъ мірѣ болѣе успѣхъ. Пусть нашь, какъ трагическій и жертвенный актъ, совершаемый въ жизни, имѣетъ свое оправданіе, но не можетъ имѣть оправданія патетическое философствованіе о казни, не можетъ быть оправдана любовь къ такого рода занятію. Духовный и нравственный сысь, разработанный въ цѣлую систему со всѣми приѣмами утонченнаго феноменологическаго метода, подозрительность и одержимость зломъ, которому нужно ежеминутно сопротивляться силой, свидѣлствуютъ о духовно нездоровомъ состояніи, о религиозно непросвѣтленномъ отношеніи къ жизни. И особенно тяжелое производить впечатлѣніе, когда пишутъ о такихъ страшныхъ вещахъ, какъ убійства, мечи, казни и пр. въ стилѣ риторическомъ, съ ложной возвышенностью и ходульностью. Книга И. Ильина громко свидѣлствуетъ о томъ, что авторъ не выдержалъ духовнаго испытанія нашей страшной эпохи, что онъ потерпѣлъ въ ней нравственное пораженіе. Книга эта есть болѣзненное порожденіе нашего времени. И. Ильинъ заразился ядомъ большевизма, который обладаетъ способностью дѣйствовать въ самыхъ разнообразныхъ, по видимости противоположныхъ формахъ, онъ принялъ внутрь себя кровавый кошмаръ, не нашелъ въ себѣ духовной силы ему противиться. Ядъ большевизма дѣйствуетъ или въ формѣ приспособленія къ большевикамъ или въ формѣ зараженія его духомъ во имя цѣлей противоположныхъ, зараженія насильничествомъ и злобностью. Въ сущности большевини вполне могутъ принять книгу И. Ильина, которая построена формально и мало раскрываетъ содержаніе добра. Большевики сознаютъ себя носителями абсолютнаго добра и во имя его сопротивляются силой тому, что почитаютъ зломъ. Именно имъ свойственно рѣзное раздѣленіе міра и челоуѣчества на два воинствующихъ лагеря, изъ которыхъ одинъ знаетъ абсолютную истину и дѣйствуетъ во имя абсолютнаго добра, другой же есть предметъ воздействия силой, какъ находящійся во тьмѣ и злѣ. Эта непомѣрная духовная гордыня большевиковъ свойственна и И. Ильину. Онъ не просвѣтитъ тѣмъ христіанскимъ сознаніемъ, что весь родъ челоуѣческій пораженъ первороднымъ грѣхомъ и потому не можетъ распадаться на расу добрыхъ, специально призванныхъ бороться со зломъ силой, и расу злыхъ, объектъ воздействия добрыхъ.

Самъ И. Ильинъ какъ будто бы не замѣчаетъ своего изступленнаго отвлеченнаго морализма, и въ нѣкоторыхъ мѣстахъ даже критикуетъ такого рода морализмъ. Но это — недоразумѣніе. Онъ не менѣе моралистъ, чѣмъ Л. Толстой. Потому то онъ такъ и занятъ Толстымъ, что онъ подсознательно ощущаетъ его въ себѣ. Мы увидимъ, что онъ во многомъ повторяетъ основныя ошибки Толстого. Книга И. Ильина въ значительной своей части представляетъ критику Толстого и толстовства. И. Ильинъ говоритъ много несомнѣнно вѣрнаго о Толстомъ, но совершенно не новаго и давно уже сказаннаго Вл. Соловьевымъ и др. Въ частности авторъ этихъ стронъ много критиковалъ Толстого и пользовался аргументами, которые сейчасъ воспроизводитъ и И. Ильинъ. Но толстовство не играть никакой роли въ наши дни, оно не владѣетъ душами современныхъ людей и не направляетъ ихъ жизни. Весь характеръ нашей эпохи вполнѣ антитолстовскій, и мало кто сомнѣвается сегодня въ оправданности сопротивленія злу силой и даже насиліемъ. Мы живемъ въ одну изъ самыхъ кровавыхъ эпохъ всемірной исторіи, въ эпоху объятую кровавымъ комшаромъ, когда всякій увѣренъ въ своемъ правѣ убивать своихъ идейныхъ и политическихъ противниковъ и никто не рефлектируетъ надъ оправданнымъ дѣйствіемъ мечомъ. Кровавая война, кровавая революція, кровавая мечта о контръ-революціи приучили къ крови и убійству. Убійство человѣка не представляется страшнымъ. Сейчасъ трудно людей заставить вспомнить не только о заповѣдяхъ новозавѣтныхъ, но и о заповѣдяхъ ветхозавѣтныхъ. И пагосъ И. Ильина непонятенъ по своей несвоевременности. Непонятно, противъ кого возсталъ И. Ильинъ, если не считать кучки толстовцевъ, потерявшихъ всякое значеніе, да и никогда его не имѣвшихъ. И. Ильинъ какъ будто бы прежде всего борется противъ русской революціонной интеллигенціи. Но она вѣдь всегда признавала въ значительной своей части сопротивление злу силой, терроромъ, убійствомъ, вооруженными возстаніями и всегда думала, что этими средствами она утверждаетъ абсолютное добро и истребляетъ абсолютное зло. Только благодаря такому моральному сознанію русской революціонной интеллигенціи и сталъ возможенъ большевизмъ. «Чека» у насъ морально давно готовилась. Уже у Бѣлинскаго въ послѣдній его періодъ можно найти оправданіе «чекизма». Въ длинномъ пути, уготовлявшемъ большевизмъ, непротівленства у насъ не было никакого. Можно ли сопротивляться силой меча злу самого большевизма? Въ этомъ также мало кто сомнѣвается, какъ раньше мало кто сомнѣвался въ возможности сопротивленія силой меча самодержавію. Правые все время бредятъ военными дѣйствіями противъ большевизма и даже готовы принять мечъ картонный за мечъ побѣдный. Лѣвые также не сомнѣваются въ принципиальной допустимости сопротивляться силой большевизму. Споры идутъ лишь о цѣлесообразности тѣхъ или иныхъ методовъ борьбы. Если кто-нибудь, напр., отрицаетъ бѣлое движеніе, которое для И. Ильина имѣетъ абсолютное значеніе, то не потому, что не допускаетъ дѣйствіе силой и мечемъ, а потому, что не вѣритъ въ реальность бѣлаго движенія и цѣлесообразность

его и въ разжиганіи страстей этого движенія видитъ опасность укрѣпленія большевизма. Но можетъ быть небольшая группа религіозныхъ мыслителей, призывающихъ прежде всего къ духовному возрожденію Россіи и русскаго народа, отрицаетъ въ принципѣ сопротивленіе злу силой? И этого нѣтъ. Я, наприм., никогда не былъ толстовцемъ и непротивленцемъ и не только не сомнѣваюсь въ принципиальной допустимости дѣйствовать силой и мечемъ, при соблюденіи цѣлесообразности и духовной гигиены, но и много писалъ въ защиту этого тезиса, хотя въ бѣлое движеніе не вѣрю по разнообразнымъ соображеніямъ. И. Ильинъ повидимому ломится въ открытую дверь и производитъ буйство безъ всякой надобности. Но цѣлью его является не только элементарное оправданіе принципиальной допустимости меча и сопротивленія силою, не повтореніе общихъ мѣстъ по этому поводу, а взвинчиваніе и укрѣпленіе той духовно-моральной атмосферы, которая нужна для немедленныхъ походовъ, для контръ-развѣдки, для военно-полезыхъ казней. Это есть разнузданіе извѣстнаго рода инстинктовъ, которыми и такъ одержимы русскіе люди въ эмиграціи, путемъ ихъ духовнаго, философскаго, моральнаго оправданія и возвеличиванія. И такъ всѣ жаждутъ казней, но нужно эту жажду сдѣлать возвышенной, духовной, исполненной любви и движимой долгомъ исполнить абсолютное добро. Вотъ это — задача болѣе сомнительная, чѣмъ задача доказать принципиальную допустимость меча и сопротивленія силою. Но И. Ильинъ не замѣчаетъ совершенной отвлеченности и формальности своего изслѣдованія. Его могутъ спросить, оправдывается ли съ его точки зрѣнія тираноубійство и цареубійство, которое оправдывалъ св. Тома Аквинатъ, оправдывается ли революціонное возстаніе, какъ сопротивленіе силой власти, ставшей орудіемъ зла и разлагающейся? Отвлеченно-формальный характеръ изслѣдованія И. Ильина не даетъ никакихъ основаній отрицать право на насильственную революцію, если она вызвана зломъ стараго строя жизни. Между тѣмъ какъ книга И. Ильина хочетъ бороться противъ духа революціи, въ этомъ ея пагубность. Или И. Ильинъ думаетъ, что всякая власть, всякій государственный строй, установившійся и сложившійся, есть носитель абсолютнаго добра? Или думаетъ, что носителемъ абсолютнаго добра является только монархія? Но это послѣднее утвержденіе, которое и есть повидимому его утвержденіе, ни откуда не вытекаетъ. Нѣтъ никакой очевидности въ томъ, что добро И. Ильина есть подлинное и абсолютное добро, призванное силою бороться со зломъ. Я почти не встрѣчалъ людей, особенно среди людей религіозныхъ, у которыхъ такого рода очевидность возникла бы при чтеніи его книги. Согласно его построенію ему остается только силою принудить насъ къ признанію его добра. Мышленіе И. Ильина глубоко антиисторично, онъ не видитъ историческаго процесса, не проникаетъ въ его смыслъ. Динамика исторіи не дана его сознанію. Онъ не понимаетъ историческаго кризиса нашей эпохи, не предчувствуетъ рожденія новой міровой эпохи. Онъ пишетъ моралистическую книгу такъ, какъ ее можно было бы написать во всѣ эпохи, хотя пассивно она за-

ражена кровавымъ ядомъ современности. Эта книга абсолютно статическая по своей конструкции, но она — характерное порождение современности съ ея болѣзнями.

Наиболѣе непріятно и тягостно въ книгѣ И. Ильина — злоупотребленіе христіанствомъ, православіемъ, евангеліемъ. Оправданіе смертной казни евангельскими текстами производитъ впечатлѣніе кощунства. Въ міросозерцаніи И. Ильина нѣтъ ничего не только православнаго, но и вообще христіанскаго. Православіе явно взято на прокатъ для цѣлей не религіозныхъ, какъ это часто дѣлается въ наши дни. Цитаты изъ священнаго писанія, изъ учителей Церкви и изъ правилъ св. Апостоловъ и св. Соборовъ приклеены механически и не доказываютъ наличности у И. Ильина органическаго православнаго міровоззрѣнія. Православіе И. Ильина шито бѣлыми нитками и легко можетъ быть обнаруженъ за этимъ внѣшнимъ православіемъ выученикъ нѣмецкаго идеализма, фихтеанецъ и гегеліанецъ крайняго праваго крыла. Интересно отмѣтить, что и правые и лѣвые гегеліанцы обыкновенно склонны къ оправданію насилія и къ отрицанію человѣка. Марксъ вѣдь вышелъ изъ лѣваго гегеліанства. Неудачное употребленіе и злоупотребленіе евангельскими текстами обнаруживается уже въ эпиграфѣ книги «О сопротивленіи злу силою». И. Ильинъ, повидимому, болѣе всего запомнилъ въ Евангеліи текстъ объ изгнаніи торговцевъ изъ храма. Приводя этотъ евангельскій текстъ, И. Ильинъ, конечно, подѣ торговцами въ храмѣ, которыхъ нужно изгнать бичемъ, имѣетъ въ виду большевиковъ и вообще революціонеровъ. Но именно къ большевикамъ никакъ не можетъ быть отнесено это мѣсто. Большевики не торгуютъ въ храмѣ и не находятся въ храмѣ, такъ что ихъ и изгонять оттуда нѣтъ надобности и нѣтъ возможности. Большевики извнѣ разрушаютъ храмъ. Это совсѣмъ иная ситуація. Торговцами же въ храмѣ дѣйствительно часто являются люди праваго лагеря, нынѣшніе единомышленники И. Ильина, образующіе церковь въ средство для осуществленія своихъ не религіозныхъ цѣлей. И многихъ изъ нихъ дѣйствительно слѣдовало бы изгнать изъ храма бичемъ. Вся настроенность книги И. Ильина не христіанская и антихристіанская. Она проникнута чувствомъ фарисейской самоправедности. На это фарисейство обреченъ всякій, почитающій себя носителемъ абсолютнаго добра и отъ лица этого абсолютнаго добра осуждающій и карающій другихъ. У такихъ носителей абсолютнаго добра легко создается ложная поза героизма и непримиримой воинственности. Но христіанская вѣра учитъ насъ, чтобы мы непримиримо относились главнымъ образомъ къ собственному грѣху и собственнымъ страстямъ, учить максимализму въ отношеніи къ себѣ, а не къ другимъ. Ильинъ же, не отрицая, конечно, въ принципѣ борьбы съ собственными грѣхами, все же прежде всего и болѣе всего предлагаетъ намъ заняться непримиримой и кровавой борьбой съ чужими грѣхами. Онъ хочетъ укрѣпить самомнѣніе и гордыню у мнящихъ себя носителями добра и духа. Слишкомъ видно, какъ И. Ильинъ старается въ своей книгѣ понятіе очевидности, которое онъ кладетъ въ осіованіе своего философствованія, развивая дальше иде-

ализм Фихте и Гегеля, сблизить и отождествить съ христіанскимъ понятіемъ благодати. Вотъ эта фихте-гегеліанская, философски-идеалистическая очевидность и является у него источникомъ самомиѣнія и гордыни. Для него стало очевиднымъ, что онъ носитель абсолютнаго добра и духа, — вотъ онъ и пошелъ сажать въ тюрьмы и казнить отъ лица этой очевидности. Но христіанская вѣра предлагаетъ намъ быть болѣе осторожными съ такого рода очевидностью и потому менѣе осуждать ближняго.

Совершенно не христіанскими и антихристіанскими являются взгляды И. Ильнна на государство, на человѣка и на свободу. Взгляды эти порождены ложной философіей идеалистическаго моноизма. И. Ильнину совершенно чуждо христіанское разграниченіе двухъ порядковъ бытія и двухъ міровъ, міра духовнаго и міра природнаго, міра иного и «міра сего», порядка благодати и порядка природы, царства Божьяго и царства кесаря. Для него «міръ сей», природный міръ есть только арена осуществленія абсолютнаго духа. Тановъ духъ Фихте, духъ Гегеля. Отсюда вытекаетъ и въ корнѣ не христіанскій взглядъ на государство. И. Ильнинъ въ сущности смѣшиваетъ государство съ церковью и приписываетъ государству цѣли, которыя могутъ быть осуществлены лишь Церковью. Для него государство имѣетъ абсолютное значеніе, является воплощеніемъ на землѣ абсолютнаго духа. Въ этомъ онъ вѣрный ученикъ Гегеля. Гегель не вѣрилъ въ Церковь и подмѣнялъ ее государствомъ. Государство брало у него на себя всѣ функціи Церкви. Таковъ былъ результатъ крайнихъ формъ протестантизма. И не случайно въ современной Германіи крайнее правое, монархически-націоналистическое теченіе связано съ лютеранствомъ, въ которомъ религіозная энергія въ значительной степени замѣнилась энергіей національно-государственной. Взглядъ И. Ильнна, какъ и взглядъ Гегеля, на государство есть языческая реакція, возвратъ къ языческой абсолютизації и языческому обоготворенію государства. Однимъ изъ величайшихъ дѣланій, совершенныхъ христіанствомъ въ исторіи, было ограниченіе абсолютности государства, преодоленіе имперіалистической метафизики, противопоставленіе безконечной природы человѣческаго духа абсолютнымъ притязаніемъ земнаго государства, земнаго царства. Душа человѣческая стоитъ больше, чѣмъ всѣ царства міра. Въ Евангеліи самъ Христосъ устанавливаетъ принципиальное различіе Царства Божьяго и царства кесаря и отводитъ царству кесаря подчиненную и ограниченную сферу. Къ этимъ мотивамъ въ христіанствѣ И. Ильнинъ особенно глухъ. Христіанская вѣра скорѣе дуалистична, чѣмъ монистична въ своемъ пониманіи отношеній между царствомъ Божиимъ и царствомъ кесаря, между Церковью и государствомъ. Государство есть подчиненное, ограниченное и служебное средство въ дѣлѣ осуществленія Царства Божьяго. Государство не есть носитель абсолютнаго добра, абсолютнаго духа и оно можетъ стать враждебнымъ абсолютному добру, абсолютному духу. Противъ зла земнаго града возставали древніе пророки, Бл. Августинъ. Истина ограничи-

вающая абсолютность государства запечатлена кровью христианских мучеников. Вся же книга И. Ильина исполнена веры в то, что государство, как носитель абсолютного добра и духа, должно бороться со злом и может победить зло. Это есть не христианский, а гегелевско-монистический взгляд. Государство должно и может ограничивать проявление зла в мире, пресекать известного рода обнаружения злой воли. Но государство по природе своей совершенно бессильно побеждать зло и такого рода задачи не имеет. Государство не есть носитель абсолютного духа и абсолютного добра, оно относительно по своей природе. Бороться с внутренним источником зла и побеждать его может лишь Церковь и лишь Церковь имеет это призвание. Но в книге И. Ильина государство и Церковь совершенно смешиваются и отождествляются. Непонятно даже, зачем нужна Церковь, если государство, как носитель абсолютного духа и добра, призвано к выполнению церковной функции борьбы со злом. Государство по природе своей не может прибегать к силе и принуждению для ограничения и пресечения проявлений злой воли. Но эти методы и средства совершенно не могут быть перенесены на порядок Церкви, которая и борется реально со злом. И. Ильин предъявляет государству те же требования, что и Л. Толстой, с которым его роднит монистическое мироощущение. Л. Толстой совершенно отвергает государство на том основании, что государство не может побеждать зло. Ильин же обоготворяет государство на том основании, что оно может побеждать зло. И тот и другой не хочет признать относительного и подчиненного значения государства, совсем не связанного с победой над злом. В смешении государства с Церковью, в абсолютизации относительного — основная ошибка И. Ильина. Поэтому он выделяет привилегированную группу, выражающую государственную власть, которая представляется ему носителем абсолютного добра и духа и от лица абсолютного добра и духа призванную истреблять зло в мире. Человеческое общество, безспорно, не может существовать без государственной власти, которая будет силой ограничивать и пресекать проявления злой воли. Но этой неизбежной в греховном мире функции не следует придавать церковного значения. Полицейский — полезная и нужная в своем месте фигура, но ее не следует слишком тесно связывать с абсолютным духом. Кесарю нужно воздавать кесарево, а не Божье. Весь же пафос И. Ильина в том, что он кесарю воздает Божье. С точки зрения христианской веры существует лишь два начала, которые могут победить зло в его корнях, это — начало свободы и начало благодати. Спасение от зла есть дело взаимодействия свободы и благодати. Принуждение же и насилие может ограничивать проявление зла, но не может бороться с ним. Как и все инквизиторы, И. Ильин верит в принудительное и насильственное спасение и освобождение человека. Он придает принуждению, идущему от государства, благодатный характер, — оно превращается в непосредственное проявление любви и духа, как бы действие самого

Бога черезъ людей. Всѣ реакціонные и революціонные инквизиторы, начиная съ Торквемадо и до Робеспьера и Дзержинскаго, почитали себя носителями абсолютнаго добра, а нерѣдко и любви. Они убивали всегда во имя добра и любви. Это — самые опасные люди. Духъ этихъ людей гениально изобличилъ Достоевскій. И. Ильинъ хочетъ дать нынѣ философское обоснованіе этому опасному духовному типу. Но ложь заключается въ самомъ предположеніи, что добро *во что бы то ни стало*, хотя бы величайшими насиліями и кровопролитіями, должно быть утверждено въ мірѣ. Въ дѣйствительности и христіанская вѣра и всякая здоровая этика должны признать не только свободу добра, но и нѣкоторую свободу зла. Свобода зла должна быть виѣшне ограничена въ своихъ проявленіяхъ, съ свободой зла борется духовно благодатная сила Христова, но эту свободу зла нужно признать во имя свободы добра.*) Отрицаніе свободы зла дѣлаетъ добро принудительнымъ. Абсолютный кошмаръ коммунизма въ томъ и заключается, что онъ хочетъ принудительной организаціи добра, хочетъ принудить къ добродѣтели и не допускаетъ никакой свободы зла. Но Богъ допустилъ свободу зла и этимъ опредѣлился весь міровой процессъ. Богъ могъ бы мгновенно прекратить зло въ мірѣ, но Онъ дорожитъ свободой добра, Онъ положилъ въ этомъ смыслъ міра. Люди мало задумываются надъ этой безконечной терпимостью Божіей къ злу и злымъ. Эта терпимость есть лишь обратная сторона Божіей любви къ свободѣ. Но въ качествѣ идеалистическаго мониста И. Ильинъ послѣдовательно отрицаетъ свободу человѣка, свободу человѣческаго духа. Онъ также отрицаетъ свободу, какъ отрицали ее Фихте и Гегель, для которыхъ существовала свобода абсолютнаго духа, свобода Божества, но не существовала свобода человѣка. Этотъ типъ міросозерцанія, — совсѣмъ не христіанскій, склоненъ отождествлять свободу съ добромъ, съ истиной. Поэтому принужденіе къ добру представляется истиннымъ торжествомъ свободы. И. Ильинъ понимаетъ свободу исключительно нормативно, — свобода для него есть принудительная организація добра въ мірѣ черезъ государство. Этимъ отрицается онтологическій смыслъ свободы, которая не только въ концѣ, но и въ началѣ. Есть не только свобода, полученная отъ добра, но и свобода въ принятіи и осуществленіи добра. Грѣховному природному человѣку всегда было трудно вмѣстить небесную истину о свободѣ. И христіанскій міръ вѣчно соблазнялся о свободѣ и срывался на путь принудительнаго осуществленія добра. Но въ христіанствѣ открывается истина о свободѣ совсѣмъ иная, чѣмъ та, которая раскрывается Фихте и Гегелю, а затѣмъ и И. Ильину. Въ чемъ же религіозно-метафизическіе корни отрицанія свободы человѣческаго духа у И. Ильина?

Религіозно-метафизическіе корни всѣхъ заблужденій И. Ильина скрыты въ его монизмѣ или, если перевести на языкъ ересей первыхъ вѣковъ христіанства, въ

*) На признаніи свободы зла построена вся философія права и нравственная философія Б. Чичерина, котораго, повидимому, очень почитаетъ И. Ильинъ.

его моноизитствѣ и моноелитствѣ. Фихте и Гегель, которые являются учителями И. Ильина, представляютъ въ своей философіи модернизированную форму моноизитской ереси. Моноизитствомъ я называю тутъ не только христологическую ересь въ узкомъ смыслѣ слова, т. е. ученіе, отрицающее двѣ природы въ Христвѣ, но и всякую тенденцію къ отрицанію самостоятельности человѣческой природы въ ея отличіи отъ природы Божественной, къ отрицанію свободы человѣка не только въ отношеніи къ міру и другимъ людямъ, но и въ отношеніи къ Богу. Моноизитство есть непониманіе и отрицаніе тайны *богочеловѣчества*, центральной тайны христіанства, тайны соединенія двухъ природъ въ одной личности при сохраненіи самостоятельности двухъ природъ. Германскій идеализмъ въ наиболѣе характерныхъ своихъ выраженіяхъ не принимаетъ тайны богочеловѣчества, тайны двухъ природъ, онъ склоняется къ монизму, къ отрицанію самостоятельности человѣческой природы. Этотъ идеализмъ считаетъ человѣческую природу и человѣческую свободу лишь проявленіемъ божественной природы и божественной свободы. Все построеніе И. Ильина есть моноизитское отрицаніе *человѣка*. Нѣтъ ни единого звука у И. Ильина, который обнаруживалъ бы, что ему вѣдома тайна богочеловѣчества и что изъ нея выводитъ онъ свою мораль, свои жизненные оцѣнки. Пасось И. Ильина есть пасось отвлеченнаго добра, отвлеченной идеи, отвлеченнаго духа, въ которыхъ окончательно исчезаетъ конкретная человѣческая душа, живое человѣческое лицо. Но христіанство не есть идеализмъ, христіанство есть реализмъ. Христіанство вѣритъ въ метафизическую реальность существъ, конкретныхъ личностей. Христіанство метафизически насквозь персоналистично. Антихристіанство И. Ильина прежде всего въ томъ, что онъ вѣритъ исключительно въ отвлеченное добро и отвлеченный духъ. Никакого отвлеченнаго добра христіанство не знаетъ и никогда ему человѣка не подчиняетъ. Въ основаніи христіанской религіи стоитъ существо, а не добро. Единственное добро есть самъ Христось, Его Личность. «Я есмь путь, истина и жизнь». Суббота для человѣка, а не человѣкъ для Субботы. Человѣкъ выше Субботы. Существо выше отвлеченнаго добра и закона. Въ этомъ — своеобразіи христіанской морали, абсолютное отличіе ея отъ морали Канта, Фихте, Л. Толстого, И. Ильина и всѣхъ моралистовъ міра. Для христіанства имѣетъ абсолютное значеніе человѣческая душа, человѣческая личность, ея неповторимая индивидуальная судьба, а не только отвлеченное добро въ человѣкѣ, не только абсолютный духъ въ человѣкѣ. Для И. Ильина самъ человѣкъ не имѣетъ никакого значенія, имѣетъ значеніе лишь совершенство въ человѣкѣ, лишь добро въ немъ. Это метафизическое отрицаніе человѣка порождаетъ у И. Ильина совершенно не христіанское ученіе о любви. Любовь для него не есть любовь къ конкретному существу, къ живому человѣку, къ личности съ неповторимымъ именемъ, а любовь къ добру, къ совершенству, къ отвлеченному духовному началу въ человѣкѣ. Поэтому ему очень легко признать проявленіемъ любви какое угодно истязаніе живого конкретного человѣка, поэтому

во имя осуществленія добра онъ признаетъ допустимыми средства, совершающія насилие надъ человѣкомъ и истребляющія его. Той же морали держались у насъ революціонеры, которые никогда не могли любить «ближняго» и готовы были истребить его во имя социализма, блага человѣчества, справедливости и пр. Въ сущности И. Ильинъ хотѣлъ бы, чтобы человѣкъ пересталъ существовать и осталось одно чистое совершенство и добро, одинъ абсолютный духъ. И. Ильинъ не любитъ человѣка и отрицаетъ любовь къ человѣку. Подъ любовью къ человѣку онъ понимаетъ принудительное осуществленіе въ человѣкѣ совершенства и добра. Не знаю, любили ли онъ и Бога, боюсь, что онъ любитъ не Бога, который есть Существо, Личность, а любить лишь отвлеченное совершенство, добро, оталеченный духъ. Все построеніе И. Ильина обнаруживаетъ неспособность любить личность. Но любовь всегда есть утвержденіе лика любимаго, утвержденіе его въ Богѣ и въ вѣчности, утвержденіе его несмотря на нечистоту, грѣховность, замутненность этого лика. *Нужно любить не только Бога въ человѣкѣ, но и человѣка въ Богѣ.* Всеобъемлющая любовь должна была бы увидеть въ Богѣ и ликъ самаго послѣдняго изъ людей, самаго падшаго, самаго грѣшнаго. Это и есть христіанская любовь, къ которой мы такъ мало способны. Полюбите насъ черненькими, а бѣленькими всякій полюбить. Легче всего любить отвлеченное совершенство и добро. Это ничего не стоитъ, не требуетъ никакого подвига. Любовь къ ближнему, къ которой призывалъ Христосъ, не есть любовь къ отвлеченному совершенству и добру, но къ единичному человѣку съ индивидуально неповторимымъ именемъ. И. Ильинъ не хочетъ любить «ближняго», онъ любитъ самаго «дальняго», любитъ абсолютное добро, носителемъ котораго почитаетъ себя. Онъ исповѣдуетъ законническую, фарисейскую, буржуазную мораль и во имя ея хочетъ истязать людей. Отрицаніе человѣка, нелюбовь къ человѣку есть его великій грѣхъ, измѣна христіанству, религіи Богочеловѣчества. Онъ не обнаруживаетъ пониманія благодати въ христіанствѣ, онъ весь въ законѣ, Онъ не понимаетъ различія между зломъ и грѣхомъ, не знаетъ, что зло есть послѣдствіе грѣха. Поэтому онъ повсюду видитъ злодѣевъ, въ то время какъ христіанинъ прежде всего долженъ повсюду видѣть грѣшниковъ и прежде всего въ себѣ самомъ. Христіанство не знаетъ статическихъ типовъ злодѣевъ и добродѣтельныхъ. Разбойникъ на крестѣ мгновенно обратился ко Христу. Добродѣтельный же можетъ низко пасть. Самый замѣчательный изъ русскихъ старцевъ, съ которымъ я много бесѣдовалъ за нѣсколько дней до моего принудительнаго выѣзда изъ Россіи, говорилъ мнѣ, что онъ придаетъ главное, центральное значенію для спасенія Россіи покаянію коммунистовъ и красноармейцевъ, обращенію ихъ ко Христу. И многіе изъ нихъ приходили къ нему и калялись въ своихъ грѣхахъ, по цѣлымъ ночамъ простаивали, ожидая своей очереди. Вотъ это для И. Ильина должно быть совершенно чуждо. Религіозная побѣда надъ зломъ является для него не покаяніемъ и обращеніемъ грѣшника, а принужденіемъ его къ добру и казнью его. Церковь безконечно дорожитъ индивидуальной человѣче-

ской душой и ея вѣчной судьбой. Ильинъ же отрицаетъ бытіиственностъ человѣка, человѣкъ для него есть орудіе добра, вѣчно для него добро, а не человѣкъ. Онъ не преодолюлъ нормативизма нѣмецкой идеалистической философіи. Онъ дорожить не человѣкомъ, а государственной, правовой, моральной нормой. Это и значитъ, что онъ не вмѣстилъ тайны богочеловѣчества, ибо она невмѣстима для рационалистическаго сознанія. И напрасно И. Ильинъ прикрываетъ свое фихтеанство-гегеліанство ссылками на тексты священнаго писанія и отцовъ церкви. Ссылки на тексты священнаго писанія ничего еще не доказываютъ, ихъ любилъ дѣлать даже г. Степловъ въ передовицахъ «Извѣстій».

Безблагодатное законничество И. Ильина сказывается въ томъ, что онъ не столько хочетъ творить добро, сколько истреблять зло. По этому узнается законникъ. Книга его — самая безблагодатная изъ книгъ, въ ней нѣтъ ни одного благодатнаго Божьяго луча. Тонкія различія, которыя онъ устанавливаетъ между насиліемъ и понужденіемъ, есть казуистика и софистика законника. Отвратительнѣе всего въ книгѣ И. Ильина его патетическій гимнъ смертной казни. Оправданіе меча не есть еще оправданіе смертной казни. И. Ильинъ не брезгаетъ даже тѣмъ, чтобы сослаться на Евангеліе въ оправданіе смертной казни. «Христосъ предвидѣлъ и указалъ такія злодѣйства («соблазненіе малыхъ»), которыя по Его сужденію дѣлаютъ смертную казнь лучшимъ исходомъ для злодѣя» (стр. 132). Тутъ И. Ильинъ ссылается на слѣдующее мѣсто изъ Евангелія: «Кто соблазнитъ одного изъ малыхъ сихъ, вѣрующихъ въ Меня, тому лучше было бы, если бы повѣсили ему мельничій жерновъ на шею и потопили его въ глубинѣ морской» (Матей, гл. 18;6) Евангеліе говоритъ сильнымъ, образно-символическимъ языкомъ. Слишкомъ ясно, что Іисусъ Христосъ говоритъ тутъ: соблазненіе малыхъ сихъ есть такой великій грѣхъ, что для такого человѣка лучше было бы не родиться, лучше было бы ему умереть до совершенія этого грѣха. Тутъ образно опредѣляется размѣръ грѣха. Только больное воображеніе можетъ увидать въ этомъ мѣстѣ призывъ къ смертной казни. Христосъ самъ былъ казненъ смертью тѣми, для которыхъ «очевидна» была соблазнительность его проповѣди, но Онъ не призывалъ казнить. Чудовищно предположить, что Сынъ Божій, Спаситель и Искупитель міра, занимался вопросами уголовной юстиціи и вырабатывалъ систему наказаній. Это и есть неспособность разграничить Царство Божье и царство кесаря, которая повсюду чувствуется у И. Ильина. И. Ильину мало, чтобы смертная казнь совершалась, ему непременно нужно, чтобы она была признана актомъ любви. Вотъ центральное мѣсто его книги: «*Отрицающая любовь*» — постепенно какъ бы преобразуется въ *отрицательную любовь* и находитъ свое завершеніе въ земномъ устраненіи отрицаемаго злодѣя... Духовная любовь проходитъ черезъ цѣлый рядъ классическихъ состояній, духовно необходимыхъ, предметно обоснованныхъ и религіозно вѣрныхъ. Эти состоянія выражаютъ собою постепенное отъединеніе и удаленіе того, кто любитъ, отъ того, кто утрачиваетъ право на полноту любви; они начина-

ются съ возможно полиой любви къ челоѣку и кончаются молитвою за казнениаго злодѣя. Таково въ постепениой нарастающей послѣдовательности: неодобреніе, несочувствіе, огорченіе, выговоръ, осужденіе, отказъ въ содѣйствіи, протестъ, обличеніе, требованіе, настойчивость, психическое понужденіе, причиненіе психическихъ страданій, строгость, суровость, негодованіе, гнѣвъ, разрывъ въ общеніи, бойкотъ, физическое понужденіе, отвращеніе, иеуваженіе, невозможность войти въ положеніе, пресѣченіе, безжалостность, казнь» (стр. 139 — 40). Мнѣ рѣдко приходилось читать строки болѣе отвратительныя. Палачъ, совершающій казнь, находится въ лучшемъ духовномъ и моральномъ состояніи, чѣмъ философъ, упоенный описаніями этихъ «классическихъ состояній» любви, ведущихъ къ казни. И. Ильинъ измѣняетъ лучшимъ традиціямъ не только русской національно-религіозной мысли, но и русской государственности. Отъ А. С. Хомякова до Вл. Соловьева лучшіе наши мыслители отрицали смертную казнь и ее отрицало русское уголовное законодательство. Этимъ мы могли гордиться передъ народами Запада, которые по инстинкту и по принципу болѣе склонны къ смертной казни. Въ своемъ посланіи къ Сербамъ Хомяковъ писалъ: «ие казните преступника смертью. Онъ уже не можетъ защищаться, а мужественному народу стыдно убивать беззащитнаго, христіанину же грѣшно лишать челоѣка возможности покаяться. Издавна у насъ на землѣ Русской смертная казнь была отмѣнена, и теперь она намъ всѣмъ противна и въ общемъ ходѣ уголовного суда не допускается. Такое милосердіе есть слава Православнаго племени Славянскаго. Отъ Татаръ до ученыхъ Нѣмцевъ появилась у насъ жестокость въ наказаніяхъ, но скоро исчезнуть и послѣднія слѣды ея». («Соч: Хомякова», т. 1, стр. 402). Признавали смертную казнь въ формѣ террора именно неіавистные И. Ильину русскіе революціонеры, для которыхъ она была способомъ истребленія зла и насажденія добра. Смертная казнь стала основой русской юстиціи послѣ воцаренія коммунистовъ. Неизбѣжность убійства на войнѣ, которой никто не отрицаетъ, не есть смертная казнь.

И кто можетъ взять на себя рѣшимость казнить отъ лица абсолютнаго добра и дука? Судъ Божій неизвѣстенъ людямъ, и судъ этотъ можетъ оказаться очень непохожимъ на нашъ. И. Ильинъ думаетъ, что онъ можетъ вмѣсто меня и вмѣсто всякаго другого челоѣка совершить автономный для него актъ утвержденія добра силой и истребленія зла силой. Вотъ какъ описываетъ И. Ильинъ свое высокое самосознаніе, представляющее ему автономію и отрицающее ее у другихъ: «Когда нравственно-благородная душа ищетъ въ своей любви — религіозно-вѣрнаго, волевого отвѣта на буйный иалоръ извнѣ идущаго зла, то люди робкіе, неискренніе, безразличные, безрелигіозные, настроенные нигилистически и редятивистически, безвольные, сантиментальныя, міра непріемлющіе, зла невидящіе — могутъ только мѣшать этому исканію, путая, искажая и уводя его на ложные пути» (стр. 110). И еще сильнѣе: «Настоящее достиженіе челоѣка ичиниається тогда, когда страсть его

прилѣпляется къ божественному предмету, или иначе, когда лучъ Совершеннаго пронизываетъ душу человѣка до самаго дна его страстнаго чувствилища. Тогда человѣческая страсть начинается изъ глубины сіять пронизавшими ее божественными лучами, и самъ человѣкъ становится частицею божественнаго огня» (стр. 123). Все несчастье въ томъ, что И. Ильинъ слишкомъ сознаетъ себя «частицею божественнаго огня». Это есть обнаруженіе неслыханной духовной гордыни. И. Ильинъ, конечно, отвѣтитъ намъ, что онъ говоритъ и дѣйствуетъ не отъ себя, а отъ «живого органа общей священной цѣли, органа добра, органа святости»; и потому совершаетъ все свое служеніе отъ ея лица и отъ ея имени» (стр. 154). Но духовная гордыня и заключается въ этомъ сознаніи, что ты дѣйствуешь отъ лица самого абсолютнаго добра. Смирный было бы, если бы И. Ильинъ дѣйствовалъ отъ своего человѣческаго лица. Гдѣ же органъ абсолютнаго добра, если не въ Церкви? Но Церковь не занимается карательными экспедиціями и не практикуетъ смертной казни, не обладая даже для этого соответствующими орудіями. Для И. Ильина очевидно органомъ добра является государственная власть. Но нынѣ онъ принужденъ конструировать государственную власть на основаніи собственной автономіи за отсутствіемъ какой-либо русской государственной власти кромѣ совѣтской. Ссылки на инквизицію для положительныхъ или для отрицательныхъ цѣлей стали банальны. Но слѣдуетъ все-таки помнить, что инквизиція была продуктомъ варварской юстиціи своего времени, раздѣляла приемы своей жестокой эпохи, вѣру въ пытку и пр. И въ инквизиціи виновна не католическая церковь въ ея существѣ, а человѣчество того времени, ошибки его нравственнаго сознанія, его нравы, его общій уровень. И. Ильинъ хочетъ восстановить инквизиціонную юстицію въ очень поздній часъ исторіи, часъ кровавый въ своей непосредственной борьбѣ, но не приѣмлющій уже прежнихъ формъ морально-правового сознанія. Казнь въ нашу эпоху можетъ быть лишь непосредственнымъ проявленіемъ борьбы стихійныхъ силъ, а не формой юстиціи. Это есть вопросъ печальнаго факта, а не права и оправданія.

И Ильинъ — не русскій мыслитель, чуждый лучшимъ традиціямъ нашей національной мысли, чужой человѣкъ, иностранецъ, нѣмецъ. Фихте духовно испереводимъ на русскій языкъ. И. Ильинъ — націоналистъ въ нормативномъ смыслѣ, но онъ не націоналенъ въ онтологическомъ смыслѣ слова. Национализмъ его вполне интернационалистическій. Книга И. Ильина свидѣтельствуетъ о томъ, что онъ принадлежитъ отмирающей эпохѣ «новой исторіи» съ ея политизмомъ, съ ея культомъ государства, съ ея национализмомъ, съ ея ственной философійю и отвлеченной моралью, съ ея оторванностью отъ живого Бога. Онъ не имѣетъ будущаго, онъ живетъ въ абстрактной, внѣжизненной мысли и абстрактномъ, внѣжизненномъ морализмѣ. Онъ не способенъ къ отрѣшенности, не можетъ мыслить спокойно, легко теряетъ равновѣсіе. И. Ильинъ обреченъ быть философомъ и моралистомъ тѣхъ слоевъ русскаго общества, которые отодвинуты въ прошлое и принуждены злобст-

зовать, если въ нихъ не совершится духовнаго переворота и возрожденія, къ которому призваны всѣ люди безъ исключенія. Въ книгѣ И. Ильина не чувствуется рыцарскаго духа, мечъ его не есть мечъ крестоносца. Крестъ ему нуженъ лишь для оправданія меча. И. Ильинъ самъ соблазняетъ «малыхъ сихъ», онъ можетъ отвлечь отъ христіанства тѣхъ, которые готовы были къ нему перейти. И если бы я склоненъ былъ толковать евангельскіе тексты такъ, какъ толкуетъ самъ И. Ильинъ, то въ принципѣ жизнь его была бы подвергнута опасности. Вопросъ совсѣмъ не въ томъ, оправданъ ли мечъ и дѣйствіе силой, а въ томъ, *что* есть добро и *что* зло въ эпоху мірового кризиса, эпоху конца стараго міра «новой исторіи» и рожденія новыхъ міровъ. Споръ съ И. Ильинымъ совсѣмъ не формальный — это есть споръ о самомъ содержаніи добра, объ осуществленіи въ жизни Христовой правды. Любовь къ человѣку, милосердіе и есть само добро, невѣдомое отвлеченному идеализму И. Ильина. Человѣкъ есть Божья идея, Божій замыселъ, и отрицаніе человѣка есть богопротивленіе.

НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВЪ.

ОБЪ УМНОЙ ИЛИ ВНУТРЕННЕЙ МОЛИТВѢ.

(изъ отцовъ Церкви).

СВ. ВАСИЛІЙ ВЕЛИКІЙ: «Выну хвала Его во устѣхъ моихъ». Думается, невозможно то, что говорить пророкъ. Какимъ образомъ хваленіе Божіе можетъ быть всегда во устахъ человѣческихъ? Когда человѣкъ ведетъ обычную житейскую бесѣду, онъ не имѣетъ во устахъ хвалу Божію; когда спитъ, молчитъ, конечно; когда ѣстъ и пьетъ, какъ уста его совершаютъ хвалу? На это отвѣчаемъ, что есть умныя уста виутреннѣйшаго человѣка, посредствомъ которыхъ человѣкъ, питаясь, становится причастникомъ жизненнаго Слова Божія, которое есть хлѣбъ, спшедшій съ небесъ. Объ этихъ устахъ говорить пророкъ: Уста моя отверзохъ и привлекохъ Духъ; эти уста и Господь призываетъ насъ имѣть отверзтыми ко пріятію пищи истинной: разшири, говоритъ Охъ, уста твоя, и исполню я. Можетъ однажды начертанная и запечатлѣнная въ разумѣ души мысль о Богѣ именоваться хвалою, отъ Бога всегда пребывающею въ душѣ; можетъ, и по Апостольскому Слову, старательный все творить во Славу Божію. Ибо всякое дѣланіе, и всякое слово, и всякое дѣйствіе умное имѣетъ силу хваленія. Праведникъ — ѣстъ ли онъ, или пьетъ, или иное что дѣлаетъ, все во славу Божію дѣлаетъ; у него даже и спящаго «сердце бдитъ».

СВ. ГРИГОРІЙ БОГОСЛОВЪ: Всегда дѣлай умъ храмомъ Богу, чтобы имѣть внутри своего сердца невещественное пребываніе Царю.

СВ. ІОАННЪ ЗЛАТОУСТЪ: Болѣзнуешь ли душею? Не можешь и не вопить, ибо весьма болѣзнующему свойственно такъ молиться и такъ просить, какъ я сказалъ. Ибо и Моисей, болѣзнуя, такъ молился и болѣзнь его была услышана, почему и сказалъ ему Богъ: Что вопіеши ко Мнѣ? (Исх. 14-15) И Анна, опять же хотя и голоса ея не было слышно, всего достигла, чего хотѣла: такъ какъ сердце ея вопіяло. И Авель, не молча ли и даже не по кончинѣ ли свсей молится? И кровь его издавала

гласъ, свѣтлѣйшій трубы. Стени такъ же, какъ Св. Моисей, не возбраяю. Раздери, какъ повелѣлъ пророкъ, сердце твое, а не ризы; изъ глубины призови Бога. Изъ глубины, сказалъ онъ, возвахъ къ Тебѣ, Господи. Отъ низу, отъ сердца возвыси голосъ; сдѣлай таинствомъ твою молитву. Ты не людямъ молишься, но Богу, вездѣ сущему и слышающему прежде, нежели ты скажешь, и знающему прежде, нежели ты подумаешь: если такъ молишься, великую получишь награду. Ибо отецъ твой, сказано, видя въ тайнѣ, возпастъ тебѣ явно. Онъ, будучи невидимъ, хочетъ, чтобы и молитва твоя была такова же.

ПРЕП. МАКАРІЙ ВЕЛИКІЙ: Христіанинъ долженъ всегда имѣть память о Богѣ, ибо написано: Возлюби Господа Бога твоего отъ всего сердца твоего, чтобы онъ не только тогда, когда входятъ въ молитвенный домъ, любилъ Господа, но и тогда, когда ходить, бесѣдуетъ, ѣсть, и пьеть, имѣлъ память о Богѣ и любовь и желаніе, ибо сказано: идѣ же есть секровище ваше, ту будетъ и сердце ваше.

ПРЕП. СИМЕОНЪ НОВЫЙ БОГОСЛОВЪ: Святые отцы наши, слыша Слово Господа, яко отъ сердца исходятъ помышленія злая, убійства, прелюбодѣянія, любодѣянія, татьбы, ложесвидѣтельства, хулы, и та суть сквернящая человѣка (Мо. 15:19), учившаго очищать внутреннее скляицы, да и внѣшнее ея будетъ чисто (Мо. 23:26), оставивши мысль о всякомъ иномъ дѣланіи, подвизались въ этомъ храненіи сердца, несемѣнно зная, что при храненіи сердца они и всякое иное дѣланіе безъ труда соблюдутъ, безъ него же никакая добродѣтель удержаться не можетъ.

СВ. МАРКЪ ЕФЕССКІЙ: Подобало бы, по повелѣвающей заповѣди непрестанно молиться и духомъ и истиною поклоненіе Богу возносить; но расположеніе къ житейскимъ помысламъ и тяжесть попеченій о тѣлѣ ствоятъ и отстраиваютъ многихъ отъ Царства Божія, внутрн касъ сущаго, какъ возвѣщаетъ Слово Господне, и препятствуетъ пребывать у умнаго жертвенника, принося отъ себя Богу духовныя и словесныя жертвы по Божественному Апостолу, сказавшему, что мы храмъ Бога, живущаго въ насъ и что Духъ Его Божественный живетъ въ насъ. И нѣтъ ничего удивительнаго, если это обычно бываетъ съ многими, живущими по плоти, когда мы видимъ и нѣкоторыхъ отречшихся отъ всего мірскаго, мыслию обуреваемыхъ дѣйствіями страстей, подвергающихся вслѣдствіе этого великому смущенію, омрачающему разумную часть души, и потому не могущихъ достигнуть, при всемъ желаніи ихъ, истинной молитвы. Сладостна бывающая въ сердцѣ чистая и постоянная память объ Иисусѣ и происходящее отъ нея неизрѣченное просвѣщеніе.

СВ. ГРИГОРІЙ ПАЛАМА (Изъ Слова на Введеніе во храмъ Пресвятыя Владычицы нашей Богородицы и Приснодѣвы Маріи): Пресвятая Дѣва Богородица, пребывая во Святая Святыхъ и уразумѣвшая изъ Свящ. Писанія о погибающемъ ради преслушанія своего родѣ человѣческомъ, исполнившись къ нему крайняго мило-

сердія, воспріяла умиую молитву къ Богу о скорѣйшемъ помилованіи и спасеніи рода человѣческаго. Не усматривая изъ всего существующаго ничего лучше этой молитвы подходящаго для человѣка, устремляясь къ моленію нрѣпно со всѣмъ стараніемъ, новотворить большее и совершеннѣйшее и изобрѣтаетъ, и исполняетъ, и преподаетъ послѣдующимъ дѣяніе, канъ высочайшее восхожденіе къ видѣнію. Но собравшись уже всѣ въ себя и очистивши умъ, услыште величіе таинства: ибо я хочу сказать слово, полезное для всего христоименитаго собранія, особенно же относящееся къ отренившимся отъ міра. Отреченія же ради внусившій уже ное что отъ оныхъ будущихъ благъ, ставшій уже въ сонмѣ ангеловъ и стяжавшій жительство на небесахъ, пусть пожелаетъ подражать по силѣ своей Первой и Единой съ младенчества отрешившейся отъ міра во имя мира Приснодѣвственной Невѣстѣ... И такъ, ищущи сказаннаго, Дѣва обрѣтаетъ священное безмолвіе, нанъ самое необходимое молитвенникамъ для собесѣдованія, наковымъ бываетъ молитва: безмолвіе ума, удаленіе отъ міра, забвеніе земныхъ, проникновеніе горныхъ разумнѣй на измѣненіе нъ лучшему: это дѣяніе, канъ поистинѣ восхожденіе къ видѣнію Сущаго поистинѣ, или, гораздо правильнѣе сказать, нъ Боговидѣнію, есть канъ бы краткое уназаніе душѣ, стяжавшей его поистинѣ. Всякая иная добродѣтель есть какъ бы врачеваніе въ примѣненіе къ душевнымъ недугамъ, и отъ малодушія укоренившимся лукавымъ страстямъ. Боговидѣніе же есть плодъ здравствующей души, какъ нѣкоторое нонечное совершенство, а вмѣстѣ и образъ Богодѣяній. Поэтому человѣкъ боготворится не отъ словесъ, не отъ видимыхъ дѣйствій предусмотрительной умѣренности, ибо все это и земно, и низменно, и человѣческо; но отъ пребыванія въ безмолвіи, потому что вслѣдствіе этого мы отрѣшаемся и освобождаемся отъ земного и восходимъ нъ Богу. И пребывая на высотѣ безмолвнаго житія, ночью и днемъ терпѣливо подвизаясь въ молитвахъ и моленіяхъ, мы приближаемся нѣкіимъ образомъ и приступаемъ нъ оному Неприступному и Блаженному Естеству. И танимъ образомъ, т. е. терпѣливо творящимъ имъ молитву, растворившуюся неизъяснимо Сущему выше ума и чувства Свѣту, они видятъ въ себѣ, канъ въ зеркалѣ, Бога, очистивши сердце священнымъ безмолвіемъ. Оно есть скорое и сонращенное руководство, накъ успѣшнѣйшее и съ Богомъ соединяющее, особенно для держащихся его во всемъ вполнѣ. Вотъ почему и Пречистая, отрехшись, танъ сказать, отъ самаго житейскаго пребыванія и молвы, удалилась отъ людей, и уклонившись виновнаго жительствоа, предпочла жизнь всѣмъ невидимую и необщительную, пребывая въ невходимыхъ. Здѣсь, отрѣшившись отъ всѣхъ вещественныхъ узъ, отказавшись отъ всякаго общенія и любви во всему и превзойдя снисхожденіе нъ собственному своему тѣлу, она собрала умъ нъ одному съ Нимъ соображенію и пребыванію и внмнанію и нъ непрестанной Божественной молитвѣ. И черезъ нее сама въ себѣ бывши и устроившись лревыше многообразнаго мятежа и ломышленій и просто — всякаго вида и вещи, ока отныряла новый и неизрѣченный путь ка небо, который есть, скажу такъ, мысленное молчаніе. Прилежа

ему и внимая умомъ, Она перелетаетъ всѣ созданія и твари; лучше, нежели Моисей зрѣть Славу Божію, созерцаетъ Божественную благодать, ни въ какой мѣрѣ не подлежащую силѣ чувства, а также душъ и умовъ нескверныхъ благодостное и священное видѣніе, ставши причастицей Котораго, Она, по Божественнымъ пѣснопѣвцамъ, является свѣтлымъ облакомъ живой поистинѣ воды, зарею мысленнаго дня и огнеобразною колесницею Слова.

ФИЛОСОФИЯ ДѢЙСТВІЯ*)

(Морисъ Блондель и аббатъ Лабертоньеръ).

«Я очень мало знакомъ съ философіей лицъ, о которыхъ Вы упоминаете, писалъ недавно Поль Кнодель, отвѣчая на письмо Жака Ривьера, который спрашивалъ его о религиозно-философскомъ движеніи, представляемомъ М. Блонделемъ, аббатомъ Лабертоньеромъ и Леруа, и я не имѣю къ нему ни интереса, ни любопытства. Знаю только, что изъ двухъ изъ нихъ были осуждены Святѣйшимъ Престоломъ. Есть люди, которые стыдятся нашей бѣдной, старой матери Церкви. Они хотѣли бы нарядить ее по послѣдней модѣ въ прямой юрсетъ и шиню изъ шелъ. Это скорѣе смѣшно, чѣмъ опасно»). Нельзя быть болѣе несправедливымъ и, такъ какъ мнѣ было предложено познакомиться съ теченіемъ, религиозной философій, которому я лично многимъ обязанъ, то я начну съ протеста противъ столь поверхностнаго его истолкованія. Конечно, во многихъ отношеніяхъ данное движеніе — «философія дѣйствія», «методъ имманенціи» (названія, подъ которыми оно наиболѣе извѣстно), есть функція спекулятивнаго усилія современной философій. Это особенно поражаетъ у Леруа, открыто провозгласившаго себя интуитивистомъ-бергсоніанцемъ и въ экзотическѣ Луазан.

Но необходимо замѣтить, что инициатива Леруа является въ этомъ отношеніи чисто личной. Что же касается М. Блонделя и аббата Лабертоньера**), то имъ не нужно было ждать церковнаго осужденія, ударившаго по модернизму, чтобы предостеречь и указать на опасность системъ «мобилизма» и «историзма». Оба они всегда утверждали, что ихъ доктрина не только отъ этихъ системъ независима, но и есть лучший способъ ихъ опроверженія.

**) Необходимо прочитать: М. Blondel, L'action, Alcan, ed. 1893. «Lettre sur les exigences de la pensée moderne en matière d'apologétique». Annales de philosophie chrétienne. Janvier à Juillet 1896. Histoire et dogme. Quinzaine des 16 Janvier, 1 et 16 Janvier 1904. Le point de départ de la recherche philosophique. Annales de philosophie chrétienne, de Janvier et Juin 1906. Le procès de l'intelligence. Blond et Gay, ed. 1921. Leon Ollé Laprun, Blond et Gay, ed. 1923.

Le problème de la mystique. Cahiers de la nouvelle journée.

Père Labertonnière. Essais de philosophie religieuse Letheilleux, ed. 1923. Réalisme chrétien et Idéalisme grec. Letheilleux, ed. 1904. Annales de philosophie chrétienne. Dogme et théologie. Annales, Septemb. et Oct. 1907. Février et Oct. 1908. Décembre 1909, Positivisme et catholicisme, Blond et Gay, ed. 1911.

*) Статья эта специально написана П. Аршабо для журнала «Путь».

**) Jacques Rivière et Paul Claudel. Correspondance 1907-1914. Dans le «Roseau d'or» № 6. Lettre du 24 oct. 1907, 111 p..

ния. Однако, въ остальномъ, будучи хорошо знакомы съ работами новейшей философіи и духовными записками, которые идутъ въ нихъ удовлетворенія, они избѣгали не только пренебрегать ею, но не останавливались и передъ тѣмъ, чтобы ею вдохновлялись, хотя бы для того, чтобы ее пре-
возмогн. Этого я не стану отрицать. Но утилизировать, не значитъ сдаваться. Въ этомъ начинаніи (имѣя виду традиціонное ученіе), ни одна изъ существенныхъ и неизблемыхъ сторонъ христіанской истины не была ими ни искажена ни забыта. Даже самые требовательные цензора должны будутъ этимъ удовольствоваться. Подойдемъ, однако, поближе къ существу вопроса.

Нѣтъ никакой необходимости прибѣгать къ цитатамъ и доказательствамъ, чтобы обнаружить, насколько философія дѣйствительно отличается отъ направленій рачіоналистическихъ, съ которыми ее часто смѣшивали (смѣшеніе это происходитъ все рѣже и рѣже, но дѣлается еще болѣе непреступнымъ). Противъ фидеизма и прагматизма она выдвигаетъ устойчивость и ялгодотворность человѣческой спекуляціи. Изъ четырехъ формъ познанія, различаемыхъ и послѣдовательно осмысливаемыхъ М. Блонделемъ: чувственной, поинтіиной, реальной и мистической, нѣтъ ни одной, которая, въ кошихъ кощовъ, не оправдала бы свою цѣнность и, възвѣстъ съ тѣмъ, не нашла бы своихъ границъ въ случаѣ преждевременныхъ притязаній на онтологію. Въ «*Process de l'Intelligence*» именно М. Блондель рѣшительно подчеркиваетъ, что направление его не только не устранить дискурсивное познаніе, а наоборотъ дѣлать его въ свое время и на своемъ мѣстѣ орудіемъ истины и жизни.

Идеалистическому субъективизму онъ противопоставляетъ если не форму, то сущность традиціоннаго опредѣленія истины. Истинное утвержденіе не есть только то, которое удовлетворяетъ наши желанія или хотя бы согласуется, въ кантіанскомъ смыслѣ, съ существенными условіями нашего представленія. Истинное утвержденіе это то, которое приобщаетъ насъ къ Бытію, дѣлаетъ его обладателемъ, даетъ жить имъ и въ немъ. Эгоистическому индивидуализму онъ говоритъ, что единство, традиція, авторитетъ столь же необходимы для жизни духовной какъ и для жизни матеріальной человѣка. Мы не рождаемся свободными, но у насъ есть возможность сдѣлаться

свободными. Человѣкъ не есть чистый разумъ. Онъ достигаетъ знанія лишь черезъ вѣру. Мы освобождаемся и просвѣщаемся лишь съ помощью организованнаго и іерархически построеннаго общества, съ помощью Церкви.

Имманентистскому натурализму онъ говоритъ о томъ, что сверхъприродная жизнь не является простымъ расцвѣтомъ нашихъ способностей или завоеваніемъ нашей воли, что она предполагаетъ даръ, благодать, безъ которыхъ самая благодѣтельная усилія наши будутъ напрасны. Человѣкъ ищетъ и содержитъ въ себѣ нѣчто болѣе, чѣмъ онъ самъ и лишь поэтому только онъ себя и постигаетъ и осуществляетъ. Примѣненіе «метода имманенціи» ведетъ къ утвержденію трансцендентной реальности.

Во всѣхъ этихъ пунктахъ мысли Мориса Блонделя и аббата Лабертоньера находится въ полномъ согласіи не только съ официальнымъ теологическимъ ученіемъ, но и съ *regenia philosophia*, которую оно съ такой силой приспособило къ своему догматическому синтезу. Отчего же происходитъ это елишкомъ очевидное недоразумѣніе? Гдѣ начинаются и куда ведутъ раздоръ, безъ котораго совершенно непонятно сопротивление, безъ сомнѣнія вполне искреннее и часто глубоко продуманное? Что дѣлаетъ инициативу Блонделя и оригинальной и глубокой и обоснованной?

Я надѣюсь это станетъ вполне понятнымъ, если мы задумаемъ съ одной стороны о важномъ значеніи, которое экзистенциализмъ (главнымъ образомъ въ арістотелевской формѣ своей) имѣетъ въ развитіи христіанской мысли, и съ другой стороны, о тѣхъ важныхъ теоретическихъ и моральныхъ недостаткахъ, которыми онъ страдаетъ съ христіанской точки зрѣнія.

Для Грегора, этихъ настоящихъ учителей философіи Запада, реальность состоитъ въ глубинѣ своей изъ идей, «формъ» или сущностей, связанныхъ между собой интеллектуальнымъ единствомъ. Созерцать эти сущности, размышлять о ихъ взаимоотношеніяхъ, въ этомъ и заключается вся наука, наука объ универсальномъ какъ они говорятъ, гдѣ все частное и случайное, лишь съ трудомъ находитъ себѣ мѣсто. Это даетъ счастье. Нѣтъ болѣе радости, чѣмъ радость умоизвѣнія и ничто, снажутъ вамъ стоици, не можете отнять у насъ эту радость. Наконецъ, это даже сама добродѣтель, къ тому же тождественная съ счастьемъ. Все оцѣнивается и признается

лишь по своей разумности. Мудрец, один лишь мудрец имеет всё права и потому достаточно быть просвещенным, чтобы делать добро. Нельзя быть злым добровольно. Греческая философия есть интеллектуализм в самом подлинном смысле этого слова.

Вот почему, каким бы парадоксом это не казалось, наши авторы обычно называют такое направление мысли словом экстремизма, обозначая этим отсутствием чувства свободы и человеческой личности. Систему форм и сущностей во всем великодушии своей очевидности, при этом совершенно безразличной к нашему делу — вот что находим мы в этой концепции по отношению к нам. Но всякое утверждение формы предполагает трансцендентное принуждение, налагаемое на материю без возможного с ее стороны сопротивления. Всякое утверждение очевидности предполагает принудительное принятие, принудительную любовь и этим замораживает их. Иред лицом божества столь равнодушных трудно человеку сохранить особое чувство своей индивидуальности, своей судьбы, своей неизменной автономии. В этом изумительном Космосе, созданном не для него, где он является таким же элементом, такой же частью машин, как и все другие, величайшей победой его может быть лишь минутное созерцание порядка и красоты вещей. Но созерцание это не «спасает» и достигший его все же не избегает своей судьбы и смерти. В Граде, отображающем этот Космос, свобода предоставляется лишь немногим, но свобода эта не дает права советам возставать против несправедливого закона. Инициатива Сократа является исключением и мы знаем, какой ценой она им куплена. То же видят мы и во всей античности в чистом ее виде. Не Град для граждан, а граждане для Града.

Даже сама истина является здесь насильственной и изначально принуждающей. Не все ли равно что она пробуждает, как воздействует? Она не только не нуждается в нашей любви и в нашем признании, но ей не нужно даже этой любви и этого признания, чтобы владеть нами и выявлять себя. Она сияет и этого ей достаточно.

Такого рода тезисы, которые во всей полноте своей не защищались ни одним мыслителем, даже языческим, но в отдаленности каждый из них глубоко проникал мысли некоторых из них,

даже христиан, дело М. Блонделя и аббата Лабуртоньера нанесло, поистине, решительный удар.

Не система идей и законов, а лишь ряд событий — вот чем является для них arena нашей человеческой жизни, а за этими событиями скрыты существа и личности, с которыми мы имеем дело. Бог не есть чистая Сущность, безличная мысль, сияющая как бы из природной необходимости, чуждая существам, которыми она управляется и движется, не есть чистая Мощь, для прославления которой и создало все творение, которой мы обязаны всем, а ей не подобает быть обязанной нам хоть чем-нибудь.

Бог есть доброта и милосердие. В Нем движение и жизнь, в Нем справедливость и любовь. Он вызывает из жизни подобных Себе, чтобы жить в них, соединиться с ними, их собой воодушевить и в себе обожествить, если они на Его любовь ответить любовью. Наша судьба — это дар предложенный нам и мы должны утвердить его. Природа не есть уже грандиозный предмет, давящий нас, не великое Все, гнетущее и фатальное. Она сделана полем для нашего действия, местом наших испытаний, совокупностью средств, предоставленных в наше распоряжение и условий, дающих нам возможность совершенствоваться. Конечно, мы страдаем от ее законов, но, с другой стороны мы при ней и пользуемся: она является точной опорой для человеческих усилий. В Граде, именно в Граде, вступаем мы с поднятой головой, свободными людьми, все сопоставляя Христа, и те которые среди нас носят имя учителей получили имя это для служения нам. Это не награда, но это больше чем право. Их авторитет есть служение, функция, бремя, и мысль даже самого последнего из смертных должна предостоять перед ними, душа и жизнь его должны быть для них священными.

Само слово истина в этой новой духовной среде подучает новый отклик, звучит по-иному. Конечно, законы ее остаются неизменными, требования непреложными и, иногда, странным образом, даже тяжкими.

Но и в этом случае речь идет о нас. Тайна, которую она нам приспосабливает — это тайна нашего собственного существования. Требования, предъявляемые ею, направлены к нашему же спасению. Однако бесполезно было бы им подчиниться насильно

и без любви. Истина рождается из свободы и ведет к свободе. *Veritas liberabit vos*. Метафизика любви, метафизика свободы вот как, в последнем итоге, представлена здесь христианская философия.

Среди многих, вытекающих отсюда выводов необходимо отметить два: центр перспективы моральной и религиозной спекуляции перемещается. Он переносится из идей в действие. Конечно, нужно остерегаться слишком большого преувеличения различия. Действие, в блонделовском смысле, не ограничивается одним лишь выбором жестом, или выбором, или волевым решением. В психо-физиологический комплекс, его составляющий, входит и переносится идея, как принцип единства, движения, а иногда и направления. Продуманный анализ не есть просто словесное или прагматическое искусство: оно отвечает на настоящую и справедливую потребность духовной жизни. Вместо того, чтобы противодействовать и отчуждать мысль от действия оно стремится их соединить и этим оплодотворить — фазы следующие одна за другой и связанными одним и тем же духовным происхождением, которое является одновременно и озарением интеллекта и эффективной реализацией нашего бытия и бытия в нас. Но если действие охватывает идею, то оно ею не поглащается. Одновременно с ней оно вырывается из себя всю совокупность предчувствий, впечатлений и опытов, вначале еще пессимичных и смутных, но способных к постепенному проявлению, которую М. Блондель в отличие от познаний «полютистичного» предлагает называть познанием «реальным», синтетическим и симпатическим, познанием посредством личного присутствия и прямого соединения, пердающего нам отзвуки универсальной жизни. Отрываясь от этой, питающей нас среды, в погоню за химерой чистой идеи, мысль теряет почву и обрекает себя на увядание и безплодие. Но, если вместо того чтобы сосредотачиваться на себе и довольствоваться собой, она сумеет сохранить связь с глубокой жизнью души, слиться с ней и овладеть ею усилием доброй воли и подлинного делания, то наступит таинственное озарение, доступное не только мистикам, но всем людям долга и веры: в силу действия доброго и

прямого, истина из полутьмы инстинктивно-самопроизвольной жизни мало по малу вступает в светлую зону разума. *Qui facit veritatem venit ad lucem*.

Слишком часто (объ ошибки иногда совпадают) акт веры понимается как интеллектуальное принятие, рожденное из одной лишь силы констатирования неопровержимых аргументов или, наоборот, из решения воли, замещающей проблему диалектики, признанной недостаточной. Наступает время установить полное и конкретное понятие веры: будучи целостным актом существа действующего и думающего, идущего «всей своей душой» к истине, вера предполагает принятие предмета веры сердцем и разумом. Будучи встречей двух существ, ищущих друг друга, живым взаимодействием любви и свободы она, конечно, заключается в себя и волю и действие. Но цель этого действия не в том, чтобы «сблизить нас» глупыми (abêtir), как некогда выразился Паскаль — выражение не совсем удачное и требующее умелого истолкования. Оно должно помочь нам лучше видеть и понимать, чтобы довести до максимума верность и ясность интеллекта через целостное использование его сил. *Fides qua regens intellectum*. Чувство солидарности, взаимопроизношений и триюности самих наших умственных и человеческих функций — вот что наиболее необходимо для понимания мысли Блонделя. И так как действие является главным первым всех наших способностей, то оно является также ключом для всех проблем.

Доктрина эта преодолевает не только антиномию интеллектуализма и прагматизма, но и болезненную антиномию «экстремизма» и «имманентизма».

Многие думают, что можно охранить сверхприродную жизнь благодати и веры, если понимать ее лишь как помощь, не только даровую, но и чисто вымышленную, навязанную лутем авторитета природы, которая вовсе ее не требует и может и без нея пребывать в порядке, полноте и совершенстве. Против такой чистой «трансцендентности» возстала в либеральном протестантизме и в некоторых формах модернизма доктрина чистой «имманентности», согласно которой религиозная жизнь, чисто субъективная, часто

произвольная вполне объяснима яорывом и игрой высших наших стремлений. Против той и другой М. Блонделя и аббаты Лабертоньер провозглашают двойную и одинаковую необходимость как в внутренней потребности так и в помощи извне. Философски комментируя известные слова ап. Павла «Сего то Бога, Которого вы не зная, читаете, я проповедую вам», они стараются показать, что во всех человеческих яоступках скрыта неосбыдимая, неистребимая потребность в завершении, в чем-то нас превосходящем, чего мы однако не можем достичь своими силами. Потребность в этом «едином» горюит о себѣ и влиять себя, но остается неудовлетворенной; к ней устремлена воля или неволя, вся наша конкретная историческая судьба, без нее она неизбежно рухнет, но обрести это «единое» она может лишь с помощью благодати и дара.

Необходимое и для человека недостижимое — это и есть определение сверхприродного. Необходимое — оно окончательно обвиняет в нескромном вторжении или тиранической власти. Оно в нас самих есть нечто большее, чем мы сами. Невозможное — оно предполагает помощь позитивного откровения и объективного учения и сохраняет характер жертвенный и разлагающий. Оно входит и овладевает душой лишь через отречение и покорности. Но этим отречением мы завоевываем себя, этой покорностью — спасаем и освобождаем себя.

Зачѣм говорить нам так часто об автономии и гетерономии? Зачѣм ссылаются то на одну, то на другую из этих абстракций? Да, фактически и по праву, мы в известном смысле автономны, потому что наивысшая оригинальность внутренней жизни не допускает ничего, предвзято не переработать и не оживить. По праву, потому что такими хотѣл бы нас Бог в своей любви, а Он не требует ничего, что не вело бы нас къ счастью и жизни. Но то, что дозволено и обещано человеку, не зависит от него одного. Лишь потому, что Бог Сам возжелал дать Себя нам, можем мы овладѣть наивысшим объектом нашего желанія. Лишь жертвуя тѣм, что в нас только от нас самих, мы освобождаем Ему мѣсто в нас. «Иманентность» так понята не имѣет ничего общего съ самодовольным эгоизмом и гордостью. Это полная нам противоположность.

Въ этомъ призывѣ ко всемъ объединенным и дисциплинированнымъ человеческимъ энергиямъ для рѣшения проблемы, въ которой заинтересованъ не только интеллектъ, въ этомъ пониманіи христіанства, какъ закона любви и свободы, есть-ли что нибудь неожиданное, парадоксальное, смущающее для внутренней жизни Церкви? Есть-ли въ немъ хотя бы малѣйшее сходство съ ересью въ угоду капризной модѣ?

Не будемъ обращаться къ Евангелію Св. Іоанна или къ посланіямъ Ап. Павла — это сдѣлало бы явную задачу слишкомъ легкой. Ограничимся хотя бы стилемъ на Св. Августина и его «Исповѣдь» — книгу которая паряду съ «Мыслимъ» Паскаля наиболѣе родственна замѣчательному труду М. Блонделя: «L'Action». Дѣлѣ темъ преобладаютъ въ ней. Прежде всего та, что исцѣленіе истины и нравственное совершенствованіе всегда сопутствуютъ другъ друга и что приближеніе къ Бытію требуетъ очищенія и возрастанія. Затѣмъ, что человекъ созданъ для Бога и что существенное ему отъ природы безнормовство можетъ быть удовлетворено лишь обладаніемъ Безконечнаго. Такимъ двѣ главныя основныя темы Блонделя. Въ исторіи христіанской мысли августинизмъ не является лишь эпизодомъ. Его славная и непрерывная традиція пробивается къ намъ даже сквозь схоластику. Правда, для этой традиціи томизмъ сначала представляется радикально противоположнымъ, съ его интеллектуализмомъ, унаследованнымъ отъ Аристотеля, его страстью къ рациональной и отвлеченной діалектикѣ. Намъ скажутъ, что католическая Церковь особенно рекомендуетъ Св. Оому для изученія и размысленія. Это онъ снабдилъ теологію своими формулами и изложившими точками зрѣнія. Конечно. Но каковы заблужденіемъ было бы видѣть въ сопротивленіи въ данное время, не скромнѣе, довольно остроумно, доказательство глубокаго и неоправимаго разрыва христіанской души. Да, торжественныя заявленія и рѣшенія Льва XIII, Пія X и Бенедикта XV признали исключительную цѣнность и, поистинѣ, единственную роль Св. Оомы, какъ католическаго учителя Церкви. Но они не претендовали на то, чтобы сдѣлать изъ этого учителя Церкви по преимуществу нечто единственное, неограниченное и исключительное. Духъ эклектизма и новшества, который ему такъ свойственъ, долженъ былъ бы отучить его послѣдователей отъ такихъ крайностей. Въ самомъ

дѣлѣ, Св. Августинъ, Св. Бонавентура, Св. Францискъ Ассизскій, Св. Тереза, Св. Іоаннъ Креста, Сюарецъ, Св. Францискъ Сальскій и многіе другіе сохранили своихъ вѣрныхъ послѣдователей и, иныѣ, послѣ временнаго забвенія, есть много указаній, на то, что тотъ или иной изъ этихъ учителей вновь возстановить свое значеніе и вліяніе.

Если католицизмъ не вмѣщается въ томизмъ, то и томизмъ не вмѣщается въ аристотелизмъ. Эта великая и все же узкая греческая философія, которая съ метафизической точки зрѣнія не признавала ни творенія міра, ни безсмертія души, а съ моральной такъ легко уживалась съ рабствомъ и продажей дѣтей, могла-ли она перенестись на почву христіанства, не подвергнувъ себя предварительно суровымъ измѣненіямъ и обработкѣ?

Вотъ почему значительные историческіе труды такъ несправедливо возмущены въ связи съ возрожденіемъ схоластики, рисуютъ намъ аристотелевскій томизмъ уже болѣе вѣроятнымъ и какъ бы раздираемымъ непримиримыми стремленіями.

И Ж. Маритэнъ вскорѣ останется одинокомъ въ своемъ упорствѣ противъ очевидности. Св. Тома Маритэна*) конечно

*) Главнымъ образомъ въ его введеніи въ курсъ философіи (печатается у Téqui).

очень враждебенъ философіи дѣйствія. Св. Тома о. Сертилланжа**) уже менѣе враждебенъ ей. Св. Тома о. Руссело***) или о. Пикара****) еще того менѣе. Цѣлая серія весьма важныхъ и весьма извѣстныхъ работъ, напечатанная о. о. Іезуитами подъ общимъ заглавіемъ «Archives de Philosophie» говоритъ о болѣе широкомъ и пріемлемомъ толкованіи томизма, которое, въ концѣ концовъ, сдѣлаетъ безпредметной слишкомъ поверхностную полемику.

Всякій, кто сдѣлаетъ обобщающій выводъ изъ всѣхъ этихъ фактовъ и симптомовъ, не колеблясь скажетъ: религіозная философія Блюнделя не есть паразитарный наростъ, а здоровый и естественный побѣгъ на древнемъ стволѣ христіанства. И не такъ далеко время, когда это будетъ всѣми признано. Мишленъ Полп Клоделя высказано имъ двадцать лѣтъ тому назадъ. И въ этомъ единственное его оправданіе.

Поль Арипанбо.

**) St. Thomas d'Aquin, Alcan, éd.

***) L'intellectualisme de St. Thomas. Beauchesne, éd.

****) Особенно въ «Le problème critique fondamentale. Archives de Philosophie, II, Beauchesne, éd.

ДВА ПУТИ СОЦІАЛЬНОГО ДВИЖЕНІЯ.

Въ соціальной жизни, соціальной борьбѣ и соціальныхъ ученияхъ современности существуетъ противостоящее и незнаемое смѣшеніе устремленій, направленій и принциповъ. Соціализмъ, анархизмъ и соціальный вопросъ составляютъ любимую область для многословныхъ самоучекъ и дилетантовъ, а также для демагоговъ, не заботящихся ни о логикѣ, ни объ этикѣ. Въ этой области создавалась традиція философской нищеты и юридическаго невѣжества; но не эти философіи безпомощныя и неосознанныя противорѣчія важнѣе всего. Самое опасное это сознательное лукавое смѣшеніе добра и зла, преступленій и справедливости, порабощенія и освобожденія, игра «полунистинами» (Вл. Соловьевъ), разрушающими жизнь. Таіѣмъ полунистинамъ обладаютъ нѣкоторымъ удивительнымъ свойствомъ: то, что въ нихъ истинно, не осуществляется никогда, а то, что въ нихъ ложно, осуществляется прежде всего и всегда. Ложь вводитъ въ заблужденіе и соблазняетъ своимъ «правдоподобіемъ», равно какъ зло соблазняетъ своимъ «доброподобіемъ». То, что въ полунистинѣ есть истиннаго, не покупаетъ ложь, не нейтрализуетъ, какъ сода кислоту, а, напротивъ, усугубляетъ ее, превращая въ самооправданіе несправды, а неправда, оправдывающая себя, есть самая великая ложь.

Классическимъ примѣромъ подобнаго рода смѣшеній, точнѣе, соблазновъ является теорія Шталаева, исходящаго изъ абсолютной свободы и пришедшаго къ абсолютному рабству; или теорія «Велликаго Инквизитора», исходящаго изъ подвига любви и пришедшаго къ тираниі и инквизиціи. Жестокость инквизиторовъ потому такъ ужасна, что она совершается изъ любви къ людямъ, терроръ революціи потому такъ преступенъ, что онъ совершается во имя

свободы. Рабство коммунизма потому такъ безнадежно, что оно возмѣщаетъ анархическій идеалъ (и твердитъ «мы не рабы, рабы не мы»), угнетеніе рабочихъ потому такъ пагубно, что оно дѣлается во имя пролетаріата. Самая страшная тираниі есть тираниі, одерживая идея или прикрывающаяся идеей. Иллюзорное «величіе идей» превращается въ реальную величину преступленій. Таково свойство «полунистинъ». Говорятъ: «въ соціализмѣ есть нѣчто вѣрное», и даже самъ Соловьевъ такъ думалъ; мы должны на это сказать: тѣмъ хуже для соціализма! ибо онъ тѣмъ болѣе лжеженъ, чѣмъ болѣе «правдополюбенъ».

Правду и неправду въ этихъ уродливыхъ сращеніяхъ нельзя отдѣлить такъ легко, ихъ надо разсѣчь, причемъ уродливое существо погибаетъ, а правда осуществляется другимъ противоположнымъ путемъ. Соціализмъ погибаетъ совсѣмъ, если отсѣчь правду, при помощи которой онъ соблазняетъ.

Наше время потому является критическимъ, что оно разъединяетъ и противопоставляетъ враждебныя идеи и силы, раньше существовавшія въ соблазнительномъ смѣшеніи и сращеніи. Существуютъ предѣльные вопросы, предъ лицомъ которыхъ какъ бы духовнымъ мечемъ разсѣкаются эти уродливыя «полунистины» или истинныя уроды. Таковыя первыя абсолютныя вопросы, обращенныя къ каждому соціальному движенію, къ каждому анархизму, индивидуализму и соціализму, вопросы роковыми, опредѣляющими судьбу и направленіе всего движенія — будутъ вопросы о допущеніи или недопущеніи преступленія.

Однажды, въ воскресенье, пѣхалъ въ метро. Противъ меня сидѣлъ пьяный рабочий, который приставалъ съ разговорами;

онъ находить, что буржуазія возмутительна и коммунисты правы въ своемъ негодовании, но къ сожалѣнью, онъ не можетъ самъ быть коммунистомъ! Почему-же? А потому, что онъ католикъ и не можетъ грабить и убивать! Поэтому онъ синдикалистъ, но не коммунистъ.

Вотъ у кого современные социалисты всякаго рода могли бы поучиться логикѣ ума и логикѣ сердца. (*Le socialisme s'est montré aussi pauvre logicien que méprisable charlatan. Proudhon*).

Современное социальное движеніе стоитъ на распутьи, передъ нимъ два противоположныхъ направленія:

1) Путь социального преступленія, путь революціонно-коммунистическій; онъ утверждаетъ и декретируетъ лишеніе свободы, имущества и жизни въ качествѣ необходимыхъ средствъ для достиженія своей цѣли. Это путь уменьшенія индивидуальной свободы и свободной индивидуальности, имѣющей своимъ предѣломъ нуль свободы и индивидуальности, всеобщее и равное индивидуальное ничтожество рабовъ инквизиціонной тираніи («Великій Инквизиторъ»). Направленіе всего пути опредѣляется законническимъ идеаломъ абсолютно властвующей коммуны.

2) Другой путь — есть путь социальной правды и справедливости. Онъ отрицаетъ всякое нападеніе на свободу, имущество и жизнь; утверждаетъ неприкосновенность субъективныхъ правъ и непрерывное расширение въ возрастаніе индивидуальной свободы и свободной индивидуальности. Признать въ качествѣ необходимыхъ средствъ свободу союзовъ и проведеніе принципа свободнаго договора и имѣть своей конечной цѣлью и своимъ предѣломъ правовой идеалъ безвластной организаціи.

Тѣмъ, кто вступаетъ на первый путь, вполне послѣдовательно признаетъ терроръ и диктатуру, послѣдовательно уничтожаетъ свободу союзовъ, свободу слова и совѣсти, и всѣ свободы вообще. Социалисты могутъ упрекать коммунистовъ только въ «извѣстныхъ стѣсненіяхъ свободы» и въ «чрезмѣрныхъ жестокостяхъ», но принципиально ничего противъ отнятія свободы и нарушенія правъ сказать не могутъ. Вотъ почему такъ неуверенно и лицемерно звучатъ всѣ ихъ осужденія.

Но тотъ, кто вступаетъ на первый путь, не имѣетъ никакого права говорить о правахъ личности, протестовать противъ «эксплуатаціи» во имя индивидуальной свободы,

говорить о самоуправленіи, признавать демократію, а главное, какъ это дѣлалъ Марксъ, — манить соблазнительнымъ призракомъ безконечно далекаго а н а р х и з м а и отрицать государство и власть. Кто говорить объ анархизмѣ серьезно и отрицаетъ диктатуру, власть и государство — тотъ больше не социалистъ. Весь либерально-анархическій фасадъ социализма есть раскрашенный гробъ, предназначенный для того, чтобы не испугать мертвой головой коммунистической тираніи.

Марксъ любилъ нивгда пролить слезу объ эксплуатаціи бѣдныхъ рабочихъ (въ противоположность Ленину, презиравшему подобныя изліянія), но смыслъ этой изумительной привязанности къ рабочимъ заключался въ ненависти къ буржуазіи, въ желаніи овладѣть капиталомъ и властью, въ безумной «волѣ къ власти», декретирующей міру свой интернаціональный законъ.

Первый шагъ на этомъ пути — принятіе преступленія — опредѣляетъ весь путь и его конечную цѣль, его завершеніе и предѣлъ. Преступленіе имѣетъ свойство царствовать, какъ лавина. Это Шекспиръ такъ дивно показалъ въ своемъ «Макбетъ». Но убійство, насилие, бунтъ, — вовсе не предѣлъ возрастающаго зла; они проносятся какъ вихрь и исчезаютъ. Не стѣхное зло есть наибольшее зло, а организованное зло и легализованное зло. Предѣлъ зла есть организованная тиранія (всѣ библейскія видѣнія высшего зла — суть видѣнія организованныхъ тираній: дьяволъ, искушающій Христа, апокалиптический Вавилонъ, антихристъ), а предѣлъ организованной тираніи — есть к в м м у н и з м ъ.

Поразительно, до какой степени малое значеніе придавалось въ социальныхъ ученіяхъ этому центральному вопросу о принятіи или непринятіи преступленія, тогда какъ онъ именнъ кладетъ водораздѣлъ: теорія социального преступленія будетъ непременно теоріями власти организованныхъ тираній, левѣяными теоріями; напротивъ, теорія, утверждающая преступленіе, утверждаетъ систему свободы, идеалъ свободнаго союза равноправныхъ лицъ. Такія теоріи непременно б е з в л а с т н ы въ своемъ предѣлѣ, нисколько не будучи «анархическими» въ своей политикѣ, въ своихъ практическихъ путяхъ и средствахъ.

Сама проблема принятія преступленія не поставлена и не осознана въ западно-европейскихъ социальныхъ ученіяхъ. Тѣмъ,

кому надлежало ее ставить, — социалисты, анархисты, синдикалисты, вообще революционеры, — просто утерли понятие преступления въ его вѣдомъ и абсолютномъ мистическомъ смыслѣ; оно растворилось, исчезло въ «религій челоуѣчества», въ религій прогресса. И никто даже не замѣтилъ этого исчезновения. Замѣтили только Достоевскій и Толстой. Русской философской мысли и русскому нравственному сознанію принадлежатъ заслуга въ постановкѣ этого вопроса. Достоевскій началъ съ вопроса о принятіи индивидуальнаго преступленія (въ «Преступленіи и Наказаніи»), и пришелъ къ вопросу о принятіи **с о ц і а л ь н а г о** преступленія («Петръ Верховенскій, Шигаплевъ, Великій Инквизиторъ»). Самое понятіе социальнаго организованнаго и легализованнаго преступленія составляетъ проблему еще ни разу не поставленную во всемъ объемѣ западной философій. Судьба Россіи эту проблему ставитъ къ рѣшать — въ мыслныхъ и трагическомъ опытѣ евоей страшной исторіи. Не одинъ Достоевскій съ нею встрѣтился: другой русскій геній — Левъ Толстой — бился надъ ея рѣшеніемъ и... конечно не рѣшилъ. Можно ли упрекать его въ этомъ, когда русскому народу предстояло долгіе годы трагически назнать невиданную социальную инквизицію и черпать въ этомъ опытѣ новую невѣдомую міру мудрость? Можно ли требовать отъ него истермывающаго рѣшенія, когда народы Европы, быть можетъ, въ теченіе столѣтій будутъ ставить и рѣшать эту проблему какъ величайшую и центральную?

Толстой не хотѣлъ принять **с о ц і а л ь н а г о** преступленія, организованнаго и легализованнаго — въ этомъ онъ сходитъ съ Достоевскаго и въ этомъ же лежитъ глубочайшій источникъ его **а н а р х и з м а**. Толстой предсказалъ, что мы вступаемъ въ такой періодъ исторіи, когда страшны будутъ не индивидуальныя преступления, а социальныя, совершаемыя государствами въ формахъ «законопостъ». Цусъ Толстой не правъ въ томъ, что всякое государство есть только социальное организованное преступленіе, но онъ правъ въ томъ, что государство **м о ж е т ь** принять социальное преступленіе и встать на путь социального преступленія, и эта преступность куда страшнѣе, чѣмъ преступность выдуманнаго Соловьевскаго злодѣя, насилующаго ребенка — ибо ей предстоитъ реальное будущее исторіи. И никто другой, какъ его собственная родина,

воплотила эту невѣроятную возможность государственного организованнаго преступленія.

А н а р х и з м ь не можетъ принять социального преступленія и потому не можетъ встать на путь революціоннаго насилія — вотъ положеніе, которое приводитъ Толстого къ теоріи пассивнаго сопротивленія (не совсѣмъ правильно называемой теоріей «непротивленія»). Это положеніе должны были бы помнить анархисты-бомбисты, анархисты-коммунисты и революціонные синдикалисты. Разрушительно революціонный анархизмъ Бакунина совсѣмъ не есть отрицаніе государства и борьба съ властью; напротивъ, это *Wille zur Macht*, это крайнее напряженіе «похоти господства». Принципъ власти всегда торжествуетъ во всякой революціи по слову: «власть умерла, да здравствуетъ революціонная власть!» Всѣ революціонеры — инквизиторы и этакиты. «Сломать государственную машину» — это значить тотчасъ соорудить новую машину, болѣе страшную, обыкновенно — гильотину.

* * *

Современный анархизмъ также соблазнитель и двусмысленъ и противорѣчивъ, какъ и другія социальныя теоріи. Объ этомъ свидѣлствуетъ такое невѣроятное напменованіе, какъ «**а н а р х и з м ь к о м м у н и з м ь**». Если коммунизмъ — анархизмъ Маркса общается путемъ абсолютнаго рабства привести къ абсолютной свободѣ, путемъ гипертрофій власти привести къ безвластію («каменный топоръ» государства будетъ спанъ въ музей древностей, когда всѣ несогласныя головы будутъ отрублены), — то анархисты-коммунисты поступаютъ какъ разъ наоборотъ; призываютъ къ революціонному освобожденію, чтобы потомъ увѣнчать его тираніей коммунизма. То и другое построено на радикальномъ непониманіи идеи права и государства. Можетъ ли для истиннаго анархиста быть что либо ненавистнѣе коммунизма? Пора задуматься надъ тѣмъ, что Маркс ненавидѣлъ Бакунина и Бакунинъ ненавидѣлъ Маркса, что русскіе коммунисты безпощадно преслѣдовали анархистовъ и анархисты неустанно боролись съ коммунистами.

Всѣ эти смѣшенія логически и этически несомѣстимаго мы встрѣчаемъ также, и даже въ наибольшей степени, въ доктринѣ и практикѣ **с и н д и к а л и з м а**. Съ одной стороны прирѣніе къ старому социализму, отрицаніе парламентскаго со-

циализма с его стремлением к власти, критика демократии, отрицание государства, вообще — Прудонский анархизм, цикл идей, дающий повод думать, что синдикализм есть антисоциализм, что он признает только правовой путь договорных организаций, отрицает власть, как насилие, и насилие, как преступление, аодушевляясь вместе с Прудоном идеей свободной личности и справедливостью, как высшей ценностью, — с другой стороны, к нашему изумлению, нечто противоположное и совершенно неожиданное: Сорель провозглашает беспощадную классовую борьбу, всеобщую забастовку, беззастенчивую революционность и «насилие пролетариата». Но это и есть старый и даже самый старый социализм, это и есть «коммунистический манифест»! И, действительно, Сорель все время говорит о своем социализме и марксизме и считает себя истинным марксистом. «Насилие спасет мир» — говорит Сорель! Именно так думают коммунисты, провозглашая диктатуру пролетариата. «Насилие спасет мир» — это значит «преступление спасет мир», ибо мы знаем теперь на опыте, о каких насилиях здесь идет речь. Прудон никогда не скажет «преступление спасет мир», «насилие спасет мир»; он скажет: «справедливость спасет мир», «свобода спасет мир». Это два противоположных пути, два несомнстимых паоса.

Вообще, самое беззусное смѣшеніе, самая безсовѣстная путаница царитъ въ произведеніяхъ Сореля: здѣсь и насмѣшка надъ старымъ позитивизмомъ, и уваженіе къ метафизикѣ, и принятіе ирраціонализма Берксона, и восхваленіе католицизма, однимъ словомъ, весь французскій литературный «модернъ» — и рядомъ съ нимъ, на каноническомъ шагѣ, Марксъ съ его научнымъ социализмомъ и върой въ абсолютную раціонализацию жизни. Конечно, во всемъ этомъ есть нѣчто «безпомощно-панное и глубоко циническое» (П. Б. Струве); конечно, это предѣлы «эклектическаго дилетантизма» (П. И. Новгородцевъ), но главная вредность лежитъ, конечно, въ смѣшеніи путей, въ смѣшеніи добра и зла.

Но вотъ приходитъ реальная жизнь и раскалываетъ своимъ мечемъ всю эту путаницу идей и стремленій; она показываетъ, что Сорель никогда не понималъ Прудона, никогда не понималъ Маркса, и никогда не понималъ самъ себя, ибо въ

основѣ его социальныхъ разсужденій лежатъ смѣсь синдикализма и социализма, т. е. «двухъ воззрѣній, противоположныхъ какъ черное и бѣлое» (слова Эрве на Лиможскомъ съѣздѣ.)

Война прежде всего рѣзко раздѣлила реформистовъ, признающихъ путь правовой организации пролетариата въ предѣлахъ существующаго государства, и, следовательно, допускающихъ защиту этого государства, какъ отечества — и экстремистовъ, отрицающихъ «предразсудки отечества и милитаризма» и считающихъ, что солдаты должны стрѣлять въ своихъ собственныхъ офицеровъ. Эти смѣлые революционеры во время войны, однако, куда то попятались, но послѣ заключенія мира немедленно появились вновь, вызванные именемъ III Интернаціонала. Это онъ произвелъ окончательное раздѣленіе, показавъ, что сущность социализма есть коммунизмъ и что приходится выбирать между коммунизмомъ и антикоммунизмомъ. Въ результатѣ Орлеанскаго конгресса 1920 г. во всеобщую конфедерацию труда (ядрѣность французскаго синдикализма) внесъ окончательный расколъ: экстремисты (правда оставшіеся въ меньшинствѣ) стали на точку зрѣнія III Интернаціонала, что «насилие спасетъ миръ», приняли принципъ мировой революціи и отсеклись отъ корпоративно-правового пути и синдикализма, однимъ словомъ, стали коммунистами. Напротивъ, большинство высказалось противъ присоединенія къ III Интернаціоналу, следовательно, противъ принятія преступленія, противъ насилія, противъ коммунизма. Съ другой стороны, оно попрежнему не соглашается на союзъ съ французской социалистической партіей. Этими синдикализму какъ бы предугадывается антисоціалистическій путь, намѣченный Прудономъ. И, действительно, синдикалисты начинаютъ теперь чаще ссылаться на авторитетъ Прудона, Револю, Кропоткина, чѣмъ на авторитетъ Маркса и Энгельса. При такихъ условіяхъ «размышленія о насиліи» становятся излишними и Сорель выходитъ въ отставку. Идеиные вожди синдикализма сами устраняются. Есть что то удивительно комичное въ этой картинѣ вондѣй, разорванныхъ на части своими собственными противоположными стремленіями, или, лучше сказать, приведенныхъ къ положенію Бурданоновыхъ ословъ одинаковымъ притяженіемъ справа и слева. Однако, то отрадное обстоятельство, что большинство высказалось за анти-соціал-

листический и анти-коммунистический синдикализм! перешагивает вопроса окончательно. Меньшинство не поднимается и продолжает действовать в противоположном направлении (nous continuons) и мы имеем раскол совершенно аналогичный расколу французской социалистической партии. «Дело ненависти и раздвения внесено в рабочий класс» (Merleau). И это не может быть иначе, если дело плетется том, чтобы принять или отвергнуть принципы социального преступления. Трудно еще предвидеть результаты этого раскола, но он имеет ту хорошую сторону, что от синдикализма отталкивается все то, что его коммунистическое с точки зрения морали и права. На первый план выступает та чуждая сторона синдикализма, которую отметили Бюна, Дюги и даже Геландекс а именно, развитие профессиональных союзов и корпоративного начала. Намчается, как будто действительно возрождение средневекового корпоративного духа, имеющее перед собою грандиозный замысел «федерации автономных синдикатов» (Латардел), доминирующих, замкнутых, централизованно властвующее государство. Однако, всякий серьезный юрист задумается над путями осуществления этой замысли. Единное и общее для всех право, признаваемое и признаваемое государством, должно, во всяком случае остаться, как несомненная ценность. В нем должна протекать жизнь профессиональных союзов, оно регулирует их конфликты и споры между собою, оно осуществляет их единство, оно регулирует правовые отношения союза к индивидууму, могущему войти в союз, и выйти из него свободно, не теряя при этом своей правоспособности и не страдая от тирании чужа. В этом Дюги безусловно прав и к этому в конце концов пришел «анархист» Прудон, признававший необходимость возврата к началу профессионального федерализма с принципом государственного единства.

Но именно этим принципиально определяется путь синдикального реформизма, т.е. действительности в формах права и справедливости, без насилия, преступления и разрушения, деятельности, протекающей внутри государства. С некоторыми колебаниями и неохотой синдикализм вступает на этот путь: слишком привыкли всякое рабочее движение соединять с понятием революции и насилья,

слишком привыкли всякую революцию считать чужой к благородным и прогрессивным. Этим объясняется такое страшное выражение, вышедшее из гущи синдикализма, как «революционный эволюционизм». Это наследие первоуродного греха социалистических и анархических смещений, на самом деле, конечно, только словесная революционность: на деле она означает окончательный выход на путь реформизма.

Есть ли такой синдикализм, действующий внутри государства и в формах права окончательно капитализма перед принципом государства и власти? Вовсе нет! Он преобразует государство в сторону минимума власти и максимума права. Он осуществляет как бы «демонизацию власти». Не тот этактизм, кто действует в формах права и справедливости, (ибо право по идее — безвластно), а тот этактизм, кто принимает революционное насилие, ибо революция всегда этактична, властная, инстинктивна. Вот почему Фуриер (La crise socialiste) говорит: «Всё мы этактисты, всё, включая сюда и анархистов синдикализма; и это потому, что всё мы думали, что завоевание государства, для того лишь, чтобы иметь завладеть или чтобы его разрушить, будет достаточно для всего и даст нам всё».

Для социализма основу всех юридических и этических смещений несомненно имеют элементы заложил сам Маркс. Свойственная ему «нищета философии» и бедность юриспруденции делала эти смещения мало заметными. Эта традиция осталась и до сего дня; социализм философов и юристов безпомощен. Самые социалисты признают, что юридическая сторона социализма совершенно неразработана. Только так и можно объяснить всю эту невбродную путаницу в вопросах права и государства. У Маркса есть два основных противоречия, определяющих будущее разложение его доктрины:

1. противоречие между анархическим отрицанием государства — и коммунистическим утверждением обобществления орудий производства, следовательно, утверждением и усилением государства. Юристы, конечно, и до русской революции замечали, что социалистический идеал есть крайнее выражение этактизма (напр. Ф.Ф. Колюпанов). Русский коммунизм пока не знает это с полной очевидностью.

2) Противорѣчіе между идеей диктатуры пролетаріата — и идеей непосредственной демократіи. Съ особенной силой это противорѣчіе выступает у Энгельса: «Демократическая республика есть специфическая форма для диктатуры пролетаріата» (1891 г. Отзывъ о проектѣ Эрфуртской программы). Въ дѣйствительности всякая демократическая республика противится диктатурѣ и всякая диктатура уничтожаетъ демократію. Демократія несовмѣстима съ социализмомъ. Платонъ это установилъ въ теоріи, Ленинъ понималъ и осуществилъ на практикѣ.

Но даже и выраженіе: «Диктатура пролетаріата» совершенно противорѣчиво. Пролетаріатъ не можетъ стать диктаторомъ, онъ можетъ только выставить диктатора или подчиниться диктатору. Въ реальной жизни диктатура пролетаріата означаетъ диктатуру «во имя пролетаріата» и всегда въ концѣ концовъ диктатуру надъ пролетаріатомъ. Утвержденіе диктатуры, какъ временной и переходной, тоже лишено смысла. Бакуининъ справедливо говорилъ, что «всякая диктатура хочетъ увѣковѣчить себя». И, съ другой стороны, исторія не знаетъ другихъ періодовъ кромѣ переходныхъ.

Однако, только одна сторона этой антиноміи была у Маркса взята серьезно и сохраняется имъ неизмѣнно и до конца; другую сторону онъ утверждалъ только нехотя, для припритія, лицемерно. Для него былъ важенъ коммунизмъ и диктатура; анархизма и демократіи онъ не хотѣлъ и боялся.

Прямо смѣшно придавать серьезное значеніе анархизму Маркса, какъ это дѣлаетъ Кельзенъ. Это значитъ дать себѣ обмануть Марксовской мимикріей и демагогіей: Марксъ хотѣлъ казаться революционеромъ не меньше Бакунина и анархистомъ не меньше Прудона, — такова была мода времени. Проф. Новгородцевъ правильно усмотрѣлъ, что «безгосударственное состояніе» Маркса лежитъ въ направленіи прямо противоположномъ всякому анархизму, въ направленіи возрастающаго законничества и этатизма: право и государство становится изыщениками, потому что «шоры и поролокъ входятъ въ кровь и плоть человѣка». Безгосударственное состояніе Маркса есть достигнутый предѣлъ рациональной тиранин, при которой уже не нужно регулировать, управлять и властвовать. Это такая гипертрофія государства, при которой оно уже перестаетъ быть похожимъ на государ-

ство. Ибо, если пантеизмъ въ сущности уже не знаетъ Бога, то панэтатизмъ уже не знаетъ государства. Власть становится ненужной при абсолютной подвластности, норма излишней при невозможности нарушенія.

Свое отрицательное отношеніе къ демократіи Марксъ проявлялъ множествомъ разъ. Всего ярче оно выступаетъ въ его враждѣ къ Лассалю. Можеть показаться, что анархистъ и революционеръ, возстающій противъ власти и государства, нападаетъ здѣсь на государственника; такъ можно было бы разсудить, если бы вмѣсто Маркса повелъ атаку Бакуининъ, у Маркса это означаетъ ничто совсѣмъ другое: инквизиторскій духъ Маркса, съ его жаждой диктатуры, и революціоннымъ декретизмомъ, съ его неуваженіемъ къ праву и принципиальнымъ отверженіемъ всякаго этического идеализма — возстаетъ здѣсь противъ Лассали, какъ продолжатели традиціи нѣмецкаго идеализма, вѣщающаго въ нравственную природу правового государства, въ этическую цѣлность автономіи, демократіи, субъективнаго права и свободы. Конечно, въ этомъ спорѣ всѣ симпатіи на сторонѣ Лассали. И замѣчательно при этомъ, что именно Лассаль имѣлъ бы право ссылаться на идеальную безвластную организацію, какъ конечную цѣль правового демократическаго государства, опираясь на традицію Руссо и Фихте; напротивъ, какъ разъ Марксъ не имѣетъ права говорить объ этомъ идеалѣ.

* *

Вся эта система совмѣщенія несовмѣстимаго была разрушена реальною жизнью. Соціальное движеніе современности произвело настоящее распаданіе марксизма. Вотъ его основные историческіе моменты.

Съ одной стороны, сохраняется чистая линия коммунизма съ утвержденіемъ соціальной революціи, диктатуры пролетаріата, классовой борьбы, разрушенія религіи, съ презрѣніемъ къ праву и демократіи. Эта линия сначала одиноко поддерживается Марксомъ и Энгельсомъ въ ихъ борьбѣ съ Лассалемъ, въ ихъ критикѣ «готской программы», въ ихъ презрѣніи къ «соціал-демократіи», вождей которыхъ Марксъ называетъ «убогими контрреволюціонными болтунами» (письмо отъ 1879 г.), и они дѣйствительно контрреволюціонны, ибо не принимаютъ революціи и соціальнаго преступленія, къ которому призываетъ коммунистическій манифестъ.

Это теченіе, однако, на долго отступаетъ

назадъ передъ развитіемъ социаль-демократіи, передъ государственными демократическими и правовыми реформами, въ духѣ Лассалля (передъ которыми склоняется даже Энгельсъ). Однако, оно встречается лишь для того, чтобы потомъ проявиться съ поразительной силой и максимальной прямолинейностью въ русской революціи, въ ленинизмѣ, въ III Интернационалѣ и дѣятельности международного коммунизма.

Противоположное теченіе, расколотившее социализмъ и разрушившее единство марксовской доктрины, было создано Лассалемъ (не Бакунинымъ, конечно!). Не даромъ Марксъ и Энгельсъ такъ боялись Лассалля, это государственно-демократическо-реформистское теченіе. Социализмомъ оно называется только потому, что признаетъ социальный вопросъ вѣнчающей проблемой современнаго правового государства. Оно прежде всего отвергаетъ принципъ социального преступленія, путь диктатуры и революционной тираніи. Лассаль говоритъ: «было бы величайшимъ фактомъ культуры, если бы инициатива въ социальномъ вопросѣ являлась плодомъ науки и любви, а не ненависти и дикой санкюотской прости». «Очутиться черезъ прѣскалое дееспотство, лѣтъ въ разгарѣ пролетарской революціи и самимъ пережить ужасы июльскихъ дней! Но мысленно допустить этого, этому не бывать!» Это теченіе признаетъ путь внутрипартийной и внутригосударственной (Эрфуртская программа), путь социальныхъ реформъ, по которому идутъ социаль-демократы и всѣ парламентарскіе социалистическіе партіи.

Пока не было русской революціи и III Интернационала, это теченіе могло беззаботно считать себя истиннымъ социализмомъ, исповѣдующимъ коммунизмъ и марксизмъ въ теоретической части Эрфуртской программы, потовдигающимъ его практически въ безконечную туманную даль. Но съ момента русской революціи ему дается выборъ между «социаль-предательствомъ» и коммунистической революціей; встаетъ вопросъ о томъ, настоящій ли это социализмъ и марксизмъ, вѣдь пути открываются прямо противоположные: нѣтъ — отрицаніе демократіи, отрицаніе права и всѣхъ свободъ и, прежде всего, воинствующее отрицаніе религіи, что Достоевскій считалъ существеннымъ признакомъ социалистическаго міросозерцанія, такъ же какъ Марксъ и Энгельсъ и русскіе коммунисты; направо — утвержденіе и укрѣпленіе демократіи, субъективнаго права и всѣхъ

свободъ, начиная со свободы совѣсти («религія, какъ частное дѣло») и кончая свободой союзовъ.

Идя по этому пути, новѣйшая нѣмецкая «социалистическая» мысль пришла къ отрицанію ништы материалистической философіи Маркса, къ требованію идеалистическаго міросозерцанія, къ отрицанію классовой ненависти, даже къ требованію любви и религіозности для массъ (Нагоръ, Зомбартъ, Шпенглеръ, Бюрк). Вопли въ свое время поэтому, когда философъ прав — Штаммлеръ, ставить, наконецъ, вопросъ: социализмъ ли это? И отвѣчать на него отрицательно: общественный идеалъ, какъ систему свободныхъ лицъ, какъ направленіе справедливаго хотѣнія, нѣтъ рѣшительно никакого основанія называть социализмомъ. Юридически и экономически здѣсь берется направленіе противоположное социализму: утвержденіе субъективнаго права частныхъ лицъ и союзовъ есть утвержденіе и укрѣпленіе автономіи частнаго хозяйства, т.е. того самаго принципа, отрицаніе котораго составляетъ сущность социализма — коммунизма. Идея экономической автономіи и экономической демократіи прямо противоположна социализму.

Социальный реформизмъ вообще совсѣмъ не есть социализмъ. Акционерная компанія противоположна социализму, такое какъ «производительное товарищество» Лассалля, такое какъ венская фабрика и заводъ, купленные рабочими, такое, наконецъ, какъ вообще всякая свободно организованная коммуна, изъ которой можно свободно выйти, если она существуетъ въ предѣлахъ правового государства. Прудонъ часто удивлялся: кто мѣшаетъ коммунистамъ устраивать ихъ коммуны, если онѣ имъ такъ прелепа? Для этого не нужно никакого социализма и никакой революціи, не нужно также согласія министра или палаты. Бѣда только въ томъ, что «коммуны» столь отвратительны всѣмъ, что въ нихъ можно вообще загнать только силой.

Нельзя думать, что это неважный споръ о словахъ. Сила словъ громадна и вредъ легкомысленной болтовни безконеченъ. Слова производятъ массовыя внушенія, бросятъ сѣмена въ подсознаніе народа. О власти словъ свидѣлствуетъ это выраженіе, возникшее въ синдикализмѣ: «революціонная зволюція»; очевидно, это значитъ: хорошая, настоящая, истинная зволюція. Продолжительная революціонная фразеологія внушила, что революціон-

ность признакъ благородства. Необходимо напомнить, что товарничество на паяхъ не должно состоять не-премѣнно изъ большевицкихъ «товарищей», что социальный вопросъ не есть «социализмъ», что социальный идеалъ не есть социалистическій идеалъ, — это нужно сказать и на право и на лѣво.

Социализмъ, превратившійся въ политику социальныхъ реформъ, не есть социализмъ. Кто изъ либераловъ и консерваторовъ, кто изъ промышленниковъ и капиталистовъ не будетъ радъ, если рабочіе въ правовыхъ формахъ (т.е. не грабя и не убивая) достигнутъ «достойнаго человеческого существованія»? Нужно только помнить, что общество состоитъ не изъ однихъ рабочихъ и что социальный вопросъ не есть только «рабочій вопросъ».

Если социализмъ есть общаепопое Эрфуртской программой и коммунистическимъ манифестомъ «величайшее благосостояніе и всестороннее гармоническое усовершенствованіе», «освобожденіе не одного только пролетаріата, но и всего человеческого рода», если социализмъ состоитъ просто въ томъ, чтобы всѣмъ было хорошо, какъ это думаетъ наивная масса, заплюнцованная словами, тогда всѣ мы социалисты и гдѣ-нибудь нашихъ не-социалистовъ. Къ сожалѣнію (или къ счастью), русскій опытъ показалъ, что социализмъ, есть такой строй, когда всѣмъ плохо и всѣмъ невыносимо, за исключеніемъ властвующихихъ. Показать одиозность социализма и революціи народнымъ массамъ — вотъ задача социального воспитанія. Изъ противоположность Сорелю мы должны сказать имъ: освобожденіе отъ насилия и социального преступленія спасетъ міръ!

Повсюду социальное движеніе должно выбирать между коммунизмомъ и антикоммунизмомъ, между подлиннымъ социализмомъ и демократической партіей социальныхъ реформъ. Эта необходимость раздѣленія несовмѣстимаго осуществилась и во французскомъ социализмѣ на Турскомъ съѣздѣ 1920 г. По вопросу о присоединеніи къ III Интернационалу социалистическая партія окончательно раскололась: большинство высказалось за присоединеніе къ III Интернационалу, выразивъ этимъ, что оно считаетъ сущностью социализма — коммунизмъ, и принявъ ясное и точное названіе *partie socialiste-communiste*, а меньшинство, конечно, отдѣлилось, сохранивъ для себя старое названіе: *partie socialiste unifié*. Леонъ Блюмъ говоритъ на

съѣздѣ (желая, конечно, удержать отъ присоединенія къ III Интернационалу), что социализмъ и коммунизмъ два противоположныхъ мировоззрѣній, двѣ несовмѣстимыхъ доктрины революціонизма и реформизма. Это вѣрно, но только при томъ условіи, если социальный демократическій реформизмъ перестаетъ быть социализмомъ, берущимъ направленіе на коммунизмъ и перестаетъ имъ именоваться. Въ самомъ сохраненіи термина «социализмъ» есть нѣкоторая вредная безсмысленность, и нѣкоторое лукавство. Въ самомъ реформизмѣ еще возможно раздѣленіе путей: или социаль-демократизмъ будетъ умаленнымъ коммунизмомъ, ставящимъ своей цѣлью постепенное возрастаніе, чтобы, въ концѣ концовъ, захватить власть и стать полнымъ коммунизмомъ, уничтоживъ всѣ права и свободы, которыми онъ пользовался на своемъ пути, или же социаль-демократизмъ будетъ поворотомъ отъ коммунизма въ противоположную сторону и тогда онъ не имѣетъ права именоваться социализмомъ, ибо сущность социализма есть коммунизмъ.

Глубочайшее недомысліе социализма коренится въ нѣкоторомъ фундаментальномъ непониманіи идеи права, которое свойственно осей социалистической литературы. Въ отношеніи къ праву социализмъ обнаруживаетъ слѣдующее противорѣчіе: съ одной стороны, онъ есть законничество и декретизмъ, игра въ абсолютную силу нормы, рациональнаго урегулированія жизни; всехаотическое, анархическое должно быть урегулировано закономъ, должно стать закономѣрнымъ и эта закономѣрность есть основная цѣль и основное дѣло социалистическаго разума. Съ этой точки зрѣнія социализмъ долженъ быть бы выше всего ставить право и законъ и называться чистымъ юризмомъ.

Но, съ другой стороны, для социализма въ высшей степени характерно презрѣніе къ праву, ярко выраженное въ русскомъ коммунизмѣ, въ коммунистическихъ судахъ, въ дѣйствіяхъ коммунистической администраціи. Марксъ положилъ основу такому отношенію къ праву, какъ «буржуазному предрасудку». Это отрицаніе права восходитъ къ Сенъ-Симону, который являлся настоящимъ его инициаторомъ. Идея права и справедливости совершенно отсутствуютъ у Сенъ-Симона, хотя онъ признаетъ идею закона и легальности. Какъ объяснить это страшное противорѣчіе?

Оно становится яснымъ изъ усмотрѣнія

сущности права. Наилучший анализ сущности права далъ величайшій современный русскій юристъ Петражицкій. Если устранить всѣ субъективныя особенности и недостатки его теоріи, считающей себя психологіей права, то мы получимъ настоящую феноменологію права, формулированную съ рѣдкой отчетливостью и глубиной, со свойственнымъ этому ученому исключительнымъ проникновеніемъ въ стихіи права.

Сущность права состоитъ въ императивно-атрибутивной нормѣ, въ нормѣ, устанавливающей «права» и налагающей «обязанности»; или, подходи съ другой стороны, — въ правоотношеніи (двусторонней связи правомочія и обязанности, *iuris vinculum*) установленномъ нормою.

Право есть *установленіе* — сознательное или безсознательное, рациональное или интуитивное, обычное или законное, выражающее то, что «установлено» или то, что «установилось» — но оно всегда *нормативно*, т.е. съдѣлніе, творчество, художество своего рода (царственное искусство) по слову Платона). Въ силу этого элементы права необходимо связаны телеологически. И прежде всего испро, что не норма есть цѣль, а конкретное правоотношеніе есть цѣль: смыслъ закона въ установленіи конкретныхъ правоотношеній между живыми субъектами права (ис человекъ для субботы, а суббота для человека). И даіже, каждое правоотношеніе двусторонне; спрашивается, кака изъ двухъ сторонъ есть настоящій смыслъ, настоящій телосъ правоотношеній? Иначе говоря, налагаются ли «обязанности» для того, чтобы предоставлять права; или же предоставляютъ «права» только для того, чтобы налагать обязанности? Истинный телосъ права заключается, конечно, въ правомочіи, въ субъективномъ правѣ лежить смыслъ и цѣнность всякаго права, какъ объ этомъ спидѣлствуетъ самый терминъ «правосъ. Право установлено для того, чтобы мы *жили правосъ* жить и дѣйствовать, а не для того, чтобы связать насъ закономъ, какъ «временами неудобноносимыми». Петражицкій вскрываетъ переживание «обязанности», какъ «обязанности», какъ несвободы, какъ уменьшенія и ограниченія мощи; напротивъ, переживание права («я имѣю правосъ») какъ расширение мощи, какъ освобожденіе, какъ обоснованіе и укрѣпленіе свободы. Въ какомъ изъ этихъ двухъ состояній лежить истинная цѣнность для человека? Можетъ ли быть сомнѣніе въ отвѣтъ на этотъ вопросъ? То,

что цѣнно въ правѣ, есть сфера субъективной свободы, право есть «система свободы». Цѣль права, цѣль закона не связывать и облаивать, а предоставлять (атрибутивная функція у Петражицкаго) и освобождать. Какъ не кажется очевидной такая точка зрѣнія, — все же возможно и существуетъ противоположное міросозерзаніе.

Можно въ обязанности усмотрѣть смыслъ, и цѣнность правоотношенія. Тогда «права» существуютъ только для того, чтобы налагать обязанности, а обязанности существуютъ для того, чтобы законъ былъ исполненъ. Все телеологическое отношеніе переизрачивается: не законъ существуетъ для того, чтобы установить конкретныя правоотношенія, а, наоборотъ, конкретныя правоотношенія существуютъ только для того, чтобы посредствомъ обязанности воплотить и реализовать абстрактную норму закона. Законность есть смыслъ права; не свобода, а порядокъ есть телосъ права. Такое міросозерзаніе есть *законничество*. Его принципъ: не суббота для человека, а человекъ для субботы. Это ветхозавѣтное, античное этическое міросозерзаніе, дохристианское и вѣхристианское. Христианство, какъ религія свободы, его принять не можетъ. Платонъ, не видѣвшій никакой цѣнности въ личной свободѣ и въ индивидуальномъ богатствѣ: ся конкретныя воплощенія, всю цѣнность полагать въ абстрактной идѣе закона, въ декретирующей нормѣ разума. Последовательный результатъ такой этической точки зрѣнія есть коммунизмъ, какъ система абсолютной связанности закономъ, какъ «система обязанностей».

Теперь только ясно, какимъ образомъ социализмъ и коммунизмъ отрицаютъ право, будучи *законничествомъ*: они отрицаютъ субъективное право, какъ сферу свободы именно потому, что оно непригодно для закона, что оно издаетъ предѣлы власти закона и законной власти, что оно безвластно (или никому неподвластно въ своей сферѣ). Папианизмъ этого не допускаетъ, декретизмъ рациональной нормы этого не терпитъ.

Сенъ-Симонъ является классической иллюстраціей такой точки зрѣнія: онъ вѣритъ въ силу декрета, въ силу закона, въ силу легальности: социализмъ устанавливается властью, онъ можетъ быть установленъ, по его мнѣнію, даже королевскимъ закономъ. Но Сенъ-Симонъ совершенно отрицаетъ субъективное право: для него это «эгоизмъ». Цѣнны и важны только

обязанности (нужно напоминать индивиду обязанности, побуждать к их исполнению, заставлять бояться их несоблюдения). Сент-Симон). Сент-симонисты совершенно отрицают принцип автономии личности и общества и проявляют полное и абсолютное подчинение власти. Они настоящие отцы большевизма коммунизма, юридически больше толковые чем Маркс, но у них Маркс взял свою идею, что право есть «буржуазный предрассудок» и что всякое право есть санкционированное неравенство. Его непродуманная вражда к государству есть вражда к праву, к лицу которому предельно самодержавно социалистической мораль.

Русский социалистический правопорядок пошел всецело по этому пути: с одной стороны — манин законничества, жажда налагать «бремена неудобности», неуправляемый поток декретов, пёра в то, что все можно декретировать; с другой стороны — полное неуважение ко всяческим «правам». Цель советского закона: сказать гражданам, что они обязаны делать. А принцип «права» представляются собою в то же время неурегулированные остатки свободы, которые еще не потребовались для коммуны. В принципе и они должны были быть урегулированы и в идеале будут урегулированы. Субъективные права здесь существуют по *недомотру* государства и его закона, или за ненужностью для государства. В отношении к коллективу существуют в принципе только обязанности, а все права в принципе принадлежат только коллективу. При этом коммунистическое государство само определяет, как далеко идти его обижавшим и сколько еще остается у «граждан» остатков свободы. Никаких неотъемлемых гражданских прав здесь не существует, а потому и самое понятие «гражданин» есть недоразумение. Отсутствие субъективных публичных прав есть точный юридический признак коммунистической конституции.

Такова юридическая природа социализма. Она во всем противоречит христианскому идеалу. «Христианский социализм» есть бессмысленное понятие. «Социализм и христианство относятся друг к другу, как огонь к воде», говорит Бебель и в этом он прав, также как правы в этом и Маркс и Ленин. Христианство отрицает законничество и фарисейзм, который видит смысл закона в том, чтобы налагать бремена неудобности обяза-

постей; но христианство не отрицает право, как сферу свободы, как условие возможности совершенной или несовершенной любви: ибо нужно право распоряжения своей собственностью, чтобы «продать имущество и раздать нищим». Ап. Павел ставит своей целью разрушить идею законничества и фарисейства, но он признает ценность субъективного права и пользуется своим правом римского гражданства, как «условием возможности» продолжения своей христианской проповеди. В силу этого отрицания законничества христианство, конечно, на стороне того мироустройства, которое считает, что право есть «система свободы». Если «не человек для субботы, а суббота для человека», — то это значит, что цель закона — личность, ее возрастание, ее свобода: смысл субботы право отдыха и право духовного освобождения от низших материальных забот, а не обязанности формального воздержания от всех действий, хотя бы необходимых для счастливой жизни. Христианство не утверждает обязанности раздать имущество нищим. Оно признает святость свободной жертвы, но жертва только тогда есть жертва, когда она не есть выполнение обязанности. Христианство не утверждает ни обязанности богатых отдавать свое имущество, ни права бедных отнимать имущество у богатых. Папос социализм противоположен христианскому: это папос отнять, а не дарить!

Христианство признает ценностью ту свободу, которая содержится во всяком субъективном праве: именно свободу произвола, свободу греха или подвига. Бог даровал человеку эту свободу и она не должна быть отнята у него никакими учреждениями, никакими законами. Человек не должен быть превращен в безгрешный автомат, непогрешимо действующий механизм. Бог мог его сделать таковым, но не захотел этого. Право урезывает и ограничивает только такую свободу произвола, которая убивает другую личность, уничтожает чужую свободу.

Когда Маркс говорит о свободе, когда вообще социалисты говорят о свободе, то это означает нечто совершенно противоположное: там свобода означает полную рационализацию жизни! освобождение коллективного, родового человека от иррациональных сил природы и иррациональных экономических отношений (в этом и состоит противопоставление царства свободы и царства необходимости

у Маркса, какъ на это справедливо указалъ проф. Новгородцевъ). На мѣсто «свободы» представляется «разумность», а на мѣсто разумности — коммунизмъ. ибо онъ единственно разуменъ. Такой «свободѣ» юнечью, прямо противоположна та свобода, которая выражается словами Достоевскаго: а не послать ли намъ въ черту эти хрустальные дворцы социализма единственно для того, чтобы по своей глупой волѣ познать? Такая свобода иррациональнаго произвола, свобода «своеволия», заключающая въ себѣ возможность грѣха, но зато и возможности заслуги — дана человеку Богомъ и сохранена и преобразована Богочеловѣкомъ: «Я научу васъ истинѣ и истина сдѣлаетъ васъ свободными». Тоже самое обѣщаетъ Марксъ и социализмъ: онъ присваиваетъ себѣ задачу Мессіи, съ тою только разницею, что говоритъ: я подчиню васъ истинѣ и истина сдѣлаетъ васъ свободными. Это и есть принципъ изъязвленія: *compehere intrare!* Разница въ томъ, что свобода произвола, сохраняемая въ правѣ, здѣсь отрицается и отсѣивается, а потому и свобода разумности, свобода въ истинѣ, перестаетъ быть подвигомъ и заслугою и сама истинность искажается въ свою противоположность, въ абсолютную ложь. Свободы произвола, свободы выбора, свободы иррациональной — социализмъ не хочетъ дать человеку: этотъ даръ напрасный долженъ быть отринутъ, онъ непосиленъ человеку, подвигъ Христа нужно исправить, также какъ нужно исправить исковую ошибку Творца («Великій Инквизиторъ»). Но если такъ, то нужно уничтожить субъективное право, автономію личности и демократію. Ибо субъективное право всегда заключаетъ въ себѣ свободу произвола, свободу грѣха или заслуги, свободу раздать имущество нищимъ или прокутить или хранить въ «подвалѣ тайномъ». Точно также и автономіи народа и демократія могутъ всегда «послать въ черту хрустальные дворцы социализма» — въ этомъ великое преимущество принципа автономіи.

Въ силу этого нельзя демократію обвинять въ томъ, что человѣчество безбожно, безвкусно и пошло и некрасиво живетъ въ демократіи (какъ это утверждать, напр., К. Леонтьевъ и многіе другіе критики демократіи): *volenti non fit iniuria*. Это значило бы обвинять свободу въ томъ, что человѣкъ дурно пользуется свободой, это значило бы обвинять субъективное право въ томъ, что человѣкъ дурно пользуется правомъ. Демократію можно упрекать только тогда, если она

предписываетъ безбожіе и безвкусіе, но это значить критиковать ее за то, что она нарушаетъ ею установленный и ею признанный принципъ автономіи, т.е. права свободнаго выбора и свободнаго творчества. Къ этому и сводится всякая разумная критика парламентаризма и демократіи: указаніе на то, что данный политическая форма перестаетъ быть системой права и системой свободы. Упадокъ творчества, упадокъ красоты происходитъ отъ изсыхающаго глубочайшихъ источниковъ религіозной жизни, которые лежатъ въ глубинѣ сердца, въ глубинѣ духа. Право этихъ источниковъ создать не можетъ, оно можетъ ихъ лишь охранить; но оно не можетъ быть обвиняемо въ томъ, что они изсыхаютъ. Если мы возстановимъ средневѣковыя учрежденія, мы не возстановимъ душу средневѣковаго человѣка, которая насъ можетъ восхищать, какъ не возстановимъ ее антиварно посредствомъ костюма или мебели.

Настоящая тема социальной жизни современности есть борьба новой тираніи съ новымъ освобожденіемъ. Дѣй идеи ведутъ эту борьбу: идеи *безправія властнаго механизма* и идея *безвластнаго правовой организаціи*. Неправильно думать, будто эта борьба будетъ выполняться старыми силами монархіи и демократіи (республики). Она можетъ одинаково протекать въ предѣлахъ кантоновъ изъ этихъ формъ. Борьба монархіи и республики, даже вообще консерватизма и прогрессизма есть тема прошлаго и даже далекаго прошлаго, не представляющая теперь никакого актуальнаго интереса. Одинаково неправильно думать, что монархія непременно осуществитъ право и справедливость, и защититъ Церковь, какъ неправильно предаваться традиціонной демократическою паникѣ предъ великою тѣнью монархизма, какъ предъ тираніей и инквизиціей. Многъ объ «ужасахъ царизма» лишился теперь всякаго смысла. Современная тиранія и тиранія будущаго облекается въ совершенно иныя одежды и объявляетъ себя всегда прогрессивной и всегда врагомъ всякой реакціи. Коммунизмъ исповѣдуетъ религію прогресса и вѣритъ въ свою прогрессивность, хотя-бы концомъ этого прогресса была прогрессивный параличъ. Съ другой стороны, столь же бессмысленно отождествлять демократическую республику современности съ идеаломъ безвластнаго правовой организаціи. Революціонный мифъ о «ужасахъ республики» тоже потерялъ всякой снхсмыслъ. Народамъ, живущимъ въ

формахъ демократіи, необходимъ социальный идеалъ. Демократія стала *фактомъ*, обнаружившимъ, какъ и всякое фактическое состояніе, огромные недостатки, а потому ни въ какомъ случаѣ *идеаломъ* быть не можетъ. Справедливое отношеніе къ демократіи требуетъ, однако, признанія тѣхъ цѣнностей, которыя въ демократіи официально признаны и до известной степени обезпечены, и прежде всего, *индивидуальности субъективныхъ публичныхъ правъ*. Справедливое отношеніе къ монархіи требуетъ, съ одной стороны, признанія ея заслугъ передъ идеей права: кодексъ Юстиніана, кодексъ Наполеона, русскій Сводъ Законовъ и русскіе Судебные Уставы были созданы не республиканскою властью.

Вопросъ о монархіи и республикѣ никакого актуальнаго значенія въ современномъ государственномъ правѣ не имѣетъ. Важна не монархія и республика, а то, что въ монархіи и республикѣ происходитъ, что считается социальнымъ идеаломъ, что опредѣляетъ направленіе социального движенія. Монархія можетъ быть демократической (Англія) и антидемократическою, фашистскою (Италія). Да и кто теперь помнитъ, что въ Италіи, или въ Бельгіи существуетъ монархія? Современная монархія ничему не содѣйствуетъ и ничему не мѣшаетъ въ рѣшеніи социальной проблемы. Что-же касается монархій Петра, или Людовика XIV, монархій Цезаря, Александра Македонскаго, или Фараоновъ, то мы должны помнить неумолимый законъ времени, законъ *необратимости*. Онъ-же есть законъ творчества, законъ творческой эволюціи. Только язычество, вѣрящее въ законъ *вѣчнаго возвращенія* можетъ мечтать о возвращеніи монархій Фараоновъ. Христіанство не вѣритъ въ идею вѣчнаго возвращенія и утверждаетъ необратимость времени, поэтому оно есть религія творчества и абсолютнаго обновленія. Если-бы встали изъ гроба и оживли всѣ эти герои древности, царя и боги стараго государства то имъ предстояло-бы неизбѣжно рѣшать

новыя социальные проблемы въ новыхъ формахъ. Они такъ-же не могли-бы управлять въ формахъ старой автократіи, какъ не могли-бы вести войну при помощи лука и стрѣлы. Христіанство съ великою мудростью выражаетъ эту неизбежность *новыхъ формъ* для новаго творческаго содержанія, данного намъ Провидѣніемъ: нельзя новое вино вливать въ старые мѣхы!

Если-бы воскресъ Петръ, онъ конечно мгновенно оріентировался-бы въ новыхъ проблемахъ и новыхъ формахъ рѣшенія и избралъ-бы рѣшеніе *коммунистическое*, которое вполне соотвѣстимо съ абсолютной монархіей и имперіализмомъ. Онъ услышалъ бы совѣтъ Сень-Симона, совѣтъ Иконст. Леонтьева и совѣты Шпейгера: разрѣшить социальный вопросъ монархическимъ декретомъ, и стать-бы властою-датель, какъ самодержавный большевикъ. Ибо коммунизмъ есть кратчайшій способъ разрѣшающей задачу: какъ властвовать надъ рабочими и крестьянами?

Монархія такъ-же можетъ угнетать, какъ и освобождать (напр. освобожденіе крестьянъ). Демократическая республика такъ-же можетъ быть либеральною, какъ и преступно-реакціонною (напр. америк. демократія, названная Сократа). Поэтому дилемма: монархія или республика—ничего не говоритъ и ничего не рѣшаетъ. Кто хочетъ что-нибудь помышлять въ реальныхъ судьбахъ современной Европы и современной Россіи, долженъ прежде всего отринути прахъ партійныхъ раздѣленій и панимоуний. Последній потеряли смыслъ и значеніе. Консерваторы ничего не сохраняютъ! Либералы ничего не освобождаютъ! Соціалисты ничего не обобществляютъ (кроме слова «товарищъ»)! Радикалы не дѣлаютъ ничего радикальнаго! Все это фантазмы, скрывающіе отъ насъ борьбу реальныхъ силъ исторіи. И послѣдній еще не поняты и не осмыслены.

Б. Вышеславцевъ.

ХРИСТИАНСКОЕ ЕДИНЕНИЕ И БОГОСЛОВСКОЕ ПРОСВѢЩЕНИЕ ВЪ ПРАВОСЛАВНОЙ ПЕРСПЕКТИВѢ.*).

Я не взял бы на себя смѣлости столь неожиданно и непредвидѣнно для меня говорить предъ вашимъ достопочтеннымъ собраніемъ по такому наиважнѣйшему вопросу, какъ междуперковное объединеніе, еслибы въ присутствіи моихъ высшихъ іерарховъ не было вполне увѣрять, что выражаю здѣсь общепріятныя у насъ аксіомы, потому что это суть истины библейскія и свѣтоотеческія, т. е. универсально обязательныя. А заключаются онѣ въ томъ, что взаимное и всеобщее христіанское единеніе есть не только заповѣдь Христа Спасителя и не только наша всецѣлая моральная обязанность. То и другое вѣрно, но именно потому, что тутъ потребность самаго нашего христіанскаго бытія, которое безъ этого не можетъ существовать, функционировать и развиваться нормально.

I.

Помимо всякихъ догматическихъ теорій и отвлеченныхъ доктринъ — опытъ всѣхъ народовъ и временъ съ неотразимостію убѣждаетъ, что послѣ грѣхопаденія че-

ловѣчество эмпирически автономно лишь на зло и не въ сплaxъ было самостоятельно избавится отъ этого ужаснаго положенія. При всеобщности подобнаго явленія оказывалось совсѣмъ неутѣшнымъ само-бытное человѣческое возрожденіе, ибо это дефектъ патуральный, получаемый по наслѣдству всѣми безъ изытій. Даже законъ божественный, данный во спасеніе, послужилъ въ Ветхомъ Заветѣ къ осужденію и смерти. Необходимо было непосредственное участіе эссенціально-божественнаго начала, дабы своимъ общеніемъ возродить грѣховное человѣческое естество. И вотъ «когда пришла эта полнота временъ, Богъ послалъ Сына Своего» (Гал. IV, 4-5), «Который, какъ Богочеловѣкъ, своею крестною смертію приобрѣлъ намъ «вѣчное искупленіе» (Евр. IX, 12).

Однако послѣднее пока бываетъ собственностію Божественнаго Обладателя и можетъ получиться только отъ Него. Посему обязательно тѣснѣйшее единеніе со Христомъ, чтобы достигнутое для насъ благодатное избавленіе патурально сообщалось намъ и оставалось нашимъ личнымъ христіанскимъ достояніемъ. За отсутствіемъ заслуженности дѣлъ человѣческихъ — исключительнымъ средствомъ бываетъ вѣра, которая таинственно и жизненно приводитъ насъ къ слѣпію со Христомъ, а осуществляется этотъ спа-

* Эта рѣчь — въ англійской передачѣ — была предложена на спеціальному «митингѣ» 8 июля (25 июня) 1925 г. (среда) въ 51(2 час. пополудни въ большомъ залѣ Королевскаго Колледжа (King's College) въ Мейдиджѣ (Strand, W. C. 2) подъ предсѣдательствомъ епископа Бирмингемскаго Rt. Rev. Gr. H. Russel's; тамъ съ русской стороны говорили еще митрополитъ Евло-

гій, епископъ Веніаминъ, ректоръ Русской Православной Академіи въ Парижѣ (93, rue de Crimée, Paris XIX)

сительный акт въ ирещеніи, когда мы спогребаемся Ему (Кол. 2: 12), дабы какъ Христосъ Воскресъ изъ мертвыхъ силою Отца, такъ и намъ ходитъ въ обновленной жизни (Рим. VI: 4). Значитъ, теперь приобретаемъ новый и неизбѣжный жизненный источникъ, гдѣ изъ нашей смерти возникаетъ наилучшее бытіе. Но разъ смерть наша была со Христомъ и во Христѣ, то, очевидно, Онъ и творитъ это великое чудо, замѣняя нашу жертвенность настоящею, что дальше уже не п. живу, но живеть во мнѣ Христосъ (Гал. 2: 20).

Ясно, что теперь происходитъ реально-таинственное слѣзіе съ Исполнителемъ и поглощеніе въ Немъ нашей немощи всѣдѣйственной силою Божіей (Рим. VI: 5 ст.). При этомъ «всѣ во Христа крестившіеся, во Христа облекаются» (Гал. 3: 27), становясь едино съ Нимъ по благодатному органическому общенію. Тогда они — по присрасному толкованію св. Іоанна Златоуста — приходятъ *eis mien e trisekton kai mien idien*, съ Господомъ Спасителемъ, и непосредственно воспринимаютъ всѣ Его прерогативы. Поскольку же Онъ — Сынъ Божій, то и крестившіеся берутъ чадами Божіими по вѣрѣ во Христа Иисуса (Гал. 3: 26), хотя — по сравненію съ Нимъ — наше богосыновство не эссенціальное, а производное и вторичное. Это есть «усмысленіе» (*ideia*) черезъ Иисуса Христа (Еф. 1: 5. Рим. VII: 23), однако не адоптивное только и не юридическое, ибо мы оказываемся дѣйствительно сынами Божіими со всѣми дарами Духа и правами наследованія (Гал. IV: 5-7). (Рим. VIII: 14).

Слѣдовательно, христіанство есть реальное богосыновство, которымъ всякій непременно наградается при самомъ своемъ возрожденіи. Каждый христіанинъ по своему знанію обязательно обладаетъ благодатнымъ богосыновствомъ. Но это въ равной степени несомнѣнно для всѣхъ членовъ христіанской семьи, и потому всѣ вѣрующіе суть чада Божіи по самой природѣ своего христіанскаго бытія при его происхожденіи. Если же христіане — дѣти единого Отца, то естественно, что они и братья между собою въ силу своего облагодатствованія. Наряду съ общимъ для всѣхъ богосыновствомъ не менѣе безспорно и реально взаимное христіанское братство, какъ неразрывное отъ самаго христіанскаго достоинства во всѣхъ оправданныхъ.

Но, будучи всецѣлымъ братствомъ, христіанство не просто должно быть, а необходимо бываетъ и христіанскимъ единствомъ. Последнее является основнымъ свойствомъ нашего христіанскаго бытія, которое нормально выражается ливъ всеобщей братской солидарностію. Отсюда и универсальное христіанское единеніе составляетъ самую сущность благодатнаго возрожденія и удостоверяетъ его. Это — не догматическій постулатъ, а реальный христіанскій фактъ.

Въ такомъ случаѣ понятно и дальнѣйшее, что здѣсь всякое объединеніе возможно и законно лишь на основѣ фактического сходства въ томъ, что выражаетъ природу нашего христіанскаго братства. А это — «каноны «явной твари» (Гал. VI: 16, 15) или нормы нашего христіанскаго бытія опредѣляемаго точными законами, которые служатъ для него всѣдѣйными основами нормальной жизни. Въ разумномъ истолкованіи нашемъ, это будутъ догматы, а они, являясь обязательными стихіями христіанской жизни, столь же необходимыми для взаимнаго признанія, чтобы затѣмъ наступило подлинное, реальное объединеніе. Но сему безъ догматическаго единомыслія не можетъ быть истиннаго и полного междущерковнаго единства, поскольку послѣднее создается исключительно слѣзіемъ въ догматическихъ нормахъ христіанской дѣйствительности.

Это есть эссенціальное, онтологическое требованіе, и его нельзя обойти или преодолѣть никакимъ инымъ способомъ. Даже самая любовь христіанская, которая «никогда не отпадаетъ» (I Кор. XIII: 8), не способна замѣнить это условіе и стать всесовершенною, ибо безъ него всегда будетъ неуверенною и иногда неискреннею. Высказываютъ, что догматы часто были «elaborate articles of disunion и предпочитаютъ ричланскій агностицизмъ и адогматическій латитудинаризмъ. Но первое было бы возвращеніемъ ко временамъ «невѣдомаго Бога» (Дѣян. XVII: 23) и нестерпимо въ христіанствѣ, когда Единородный Сынъ исповѣдалъ Небеснаго Отца (Іоан. 1: 18) и Духъ Св. наставлялъ на всякую истину. (Іоан. XVII: 3). А что касается адогматизма, то онъ исключаетъ самую потребность междущерковнаго единенія, легко уживается и примиряется со всѣми, допуская широкую диспарат-

ность вѣрованій, богослужебнаго уклада и христіанской практики, чѣмъ алосится уже объективнаа запутанность и стѣсняются всякія убѣжденныя соглашенія. Самый объектъ исчезаетъ въ самыхъ типическихъ очертаціяхъ, а безъ нихъ не бываетъ и живой реальности.

Именно послѣднюю и констатируютъ догматы, почему они не могутъ быть раздѣляющимися, а — напротивъ — служить единственнаымъ средствомъ истиннаго, низнншаго сближенія. Обратное бываетъ лишь въ томъ случаѣ, когда догматы искусственно направляются къ отдѣленію фарисеевъ отъ митарей или столь мелочны, что подаютъ христіанскую свободу. (Гал. V; 1, 13), уничтожаютъ всякую индивидуальность и подвергаютъ мертвящій шаблонъ, порождая злоупредный конфессіональный шовинизмъ. А все это происходитъ исключительно потому, что совершается вопреки реальному предмету или сверхъ его природы. Понятно, что безъ этого догматы становятся объективными квалификаціями и создаютъ прочное объективное объединеніе, такъ какъ констатируютъ лишь самое существованіе въ христіанствѣ и оставляютъ неприкосновеннымъ все индивидуально-отличительное, какъ это всегда и всегда бываеа въ всѣхъ другихъ отношеніяхъ. Въ этомъ смыслѣ догматы — основа, опора и охрана христіанскаго единства. Нанулучшимъ подтвержденіемъ его является святѣйшій Никейскій соборъ, память котораго собрала насъ сюда изъ разлншихъ и доставила мнѣ высокую честь быть гостемъ вашимъ, дорогіе и досточтимые коллеги.*) Тогда была страшная эпоха въ исторіи христіанства, которому грозила опасность потерять все достигнутое среди взаимныхъ смутъ и внутренне ослабѣть отъ своихъ раздѣленій. Бывали моменты, когда аrianство захватывало большинство христіанскаго міра и грозило потопить его своею еретическою нетерпимостью. Спасеніе началось лишь догматическою формулировкой въ Символѣ вѣры, а послѣдній доставилъ потомъ

и всецѣлое христіанское объединеніе на почвѣ констатированной существенной догматической истины, которая вызвала признаніе безъ пожертвованія свободой индивидуальнаго усвоенія.

III.

Отсюда мы наглядно убѣждаемся, что и впредь междуперехованная солидарность должна устроиться догматическою взаимностью по принципу Висентія Лиринскаго: *in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus autem caritas*. Но разумеется, для сего должна быть низненное тяготѣніе, обезпеченіе прошлымъ и фундирующее десертъ. Съ этой стороны нѣмнѣе наиболѣе отразили униональная перспектива въ отношеніи англиканства, съ которымъ православныи Востокъ издавна связанъ тѣсными узами. Одиъ изъ ученѣйшихъ современныхъ іерарховъ англиканскихъ пишетъ, что «we have to think of the English Church of that (first) period as being part of an undivided Universal Church, and we have an interesting reminder of that in the fact that one of the greatest of the early Archbishops of Canterbury was Theodore of Tarsus, a Greek, to whom this Church and country owe the first systematic organization of its religious life» (Rt. Rev. Bishop Athlur C. Headlam, The Church of England, London 1921, p. 25). Это доброе начало благожелательной взаимности сохранилось потомъ и съ особымъ блескомъ проявилось въ послѣдніи времена, когда именн изъ англиканской среды исходили свѣтлые лучи для страдающаго православія среди всеобщей тьмы. Огромны заслуги англиканства по дѣлу о вселенскомъ патріархатѣ, гдѣ лишь энергичное участіе низнего достойнѣйшаго архіепископа Randall Davidson'a спасло для православія низнншій центръ каноническаго единенія. А для демонически терзаемой моей Россіи православной англиканская Церковь — во главѣ и членахъ — была и остается единственною печальницею своей христіанской сестры, истекающей кровію мучениковъ и неповѣдниковъ, — тою самою кровію, которая и тогда была «сѣменемъ христіанства» и сейчасъ является священнымъ залогомъ нашего христіанскаго союза. И послѣдній предпологается не случайно и безотчетно, а опирается на объективную готовность къ справедливому догматическому единомыслию. Въ редактироваанной мною «Пра-

*) Во время своего пребыванія въ Англіи по случаю Никейскихъ торжествъ съ 26 (13) іюня (среда) по 21 (8) іюли (вторникъ) 1925 г. авторомъ былъ гостемъ Лондонскаго Университета и находился на полномъ издѣленіи въ Обществѣ Королевскаго Колледжа. Членомъ этой высокой корпораціи онъ и разумѣлъ въ настоящемъ своемъ обращеніи.

вославної Богословской Энциклопедіи» я еще въ 1911 году (т. XII, стлб. 731) имѣлъ душевную радость напечатать слѣдующее знаменательное заявленіе члена англиканскаго духовенства, Rev. Andrew Amas'a: «Англиканская Церковь всегда оставалась вѣрною идеѣ о святой католической церкви какъ въ своей организаціи съ епископами, священниками и діаконами, такъ и въ своемъ ученіи при ея преданности католическимъ символамъ даже и въ трудныя времена, вообще извѣстныя подъ именемъ реформаціи. Рѣшительно возставая противъ притязаній Римскихъ первосвященниковъ, она твердо держалась древняго порядка и съ полнымъ правомъ смыслялась на авторитетъ первенствующей церкви, которымъ на вселенскихъ соборахъ освящены были усвоенныя ею ученія и практика — въ нихъ каноническихъ основаній». А сію минуту я прочиталъ знаменательныя слова (Mr. Hofman Nickerson'a въ «The Christian East» VI, 2: June, 1925, p. 90) «that complete reunion of Anglicans with that venerable Church (Eastern Orthodox) seems to await only the restoration of Eastern Europe to political tranquillity». Въ свою очередь и православная церковь, желая болѣе детальной, отчетливой формулировки догматическихъ вѣрованій англиканства достаточно признали свою близость къ благоприятному сужденію о центральному пункту пасхѣ законности и дѣйствительности англиканской іерархіи. А въ православной Россіи уже давно внушается, даже въ нашихъ семинарскихъ учебникахъ, что «все данныя даютъ право надѣяться, что желаніе единенія между англиканскою и православною церковію въ недалекомъ будущемъ завершится полнымъ успѣхомъ». (П. И. Малицкий, Исторія христіанской церкви; томъ послѣдній, Тула, стр. 312).

IV.

Итакъ, по милости Божіей, почва значительно подготовлена, и мы можемъ сказать церковными словами: «Время сотвориши Господеви!» Тутъ должны быть съ нашей стороны достойные дѣятели для совершенія этого святаго дѣла, для его утвержденія, продолженія и для всегдашняго благословеннаго примѣненія, чтобы оно устроилось убѣжденно и осуществилось «разумно».

Эта миссія исполнялась у насъ духовными школами, во главѣ которыхъ всегда были Академіи. О нихъ намъ необходимо

позаботиться въ цѣляхъ просвѣщеннаго уніонализма, а для сего надо знать точно. Но я свизалъ съ ними всеѣмъ научнымъ бытіемъ и виѣ ихъ не существую. Посему затрудняюсь распространяться, ибо хвалить себя недостойно, а хулить — постыдно. Постараюсь быть краткимъ и объективнымъ.

Съ англискаго точнаго зрѣнія, русскія Духовныя Академіи явились слишкомъ поздно. Правда, Кіевская Академія основанная при архимандритѣ Кіево-Печерской Лавры (съ 1627 г.) Петръ Могила, потомъ знаменитомъ Кіевскомъ митрополитѣ (1631 — 1646 г.), еще въ 1631 году, а Московская славяно-греко-латинская Академія открыта въ 1685-мъ, но первая преобразована въ научный институтъ лишь въ 1817 году и фактически стала функционировать въ 1819-мъ, послѣдняя же реформирована въ 1814 году. С.-Петербургская (Петроградская) Духовная Академія, дѣйствующая съ 1809 года, получила титулъ «Александровской Академіи» лишь въ 1797 году, а ранѣе существовала въ качествѣ «главной семинаріи» (1788 — 1797 гг.), «славяно-греко-латинской семинаріи» (1725 — 1788 гг.) и «славянской школы» (1721 — 1725 г. г.). Однако, яри оцѣнкѣ этихъ дѣлъ нужно сообразоваться съ ходомъ русской исторіи, гдѣ еще не было настоящей государственности въ строгомъ смыслѣ, когда уже процвѣтали англійскія высшія школы, а Уинчестерскій Университетъ видѣть свое начало съ той эпохи, въ которую Россія находилась подъ татарскимъ игомъ. Не менѣе существенно и второе обстоятельство, связанное съ нашими историческими государственнымъ развитіемъ и освящающее его съ лучшей стороны, чѣмъ это принято думать повсюду. Россія постепенно сконцентрировала огромныя, почти необъятныя пространства, вовсе не покоряла ихъ, а просто присоединяла къ своей державѣ за отсутствіемъ тамъ всякой государственной власти. Выбѣтъ съ этимъ на нее падала слишкомъ отягченная миссія приобщить эти дикія мѣста и варварскіе народы къ христіанской цивилизаціи. Это было великое проведеніе наше, далекое отъ всякихъ захватныхъ и деспотическихъ стремленій. Какъ мы исполнили его — предоставляю судить вамъ и ожидаю оцѣнки не столько снисходительной, сколько справедливой. Никто не можетъ подарить больше, чѣмъ имѣеть, и мы дали то, что было, но тутъ

было последнее достоинство наше, а вы лучше знаете, как Господь превознес лепту бедной вдовицы по сравнению с богатыми приношениями фарисеев...

И вот в этой области достопримечательна исключительная роль нашей церковно-духовной культуры. В начале русской цивилизации всюду распространялась миссионерским путем благодаря самоотверженной апостольской ревности монахов, которые со свѣтильникомъ Евангелія проникали въ самыя темныя области и постепенно устраивали объединяющіе центры для обширѣйшихъ районовъ. Лишь послѣ сего приходила государственная власть и старалась учреждать нѣкоторые гражданскіе порядки. Выстѣ съ нимъ и для обезпеченія его заводились школы — прежде исключительно духовно-церковныя, а увеличеніемъ и завершеніемъ этой долгой подготовительной работы служили Духовныя Академіи, которыя являлись учителями истиннаго знанія и потому не ограничивались одними богословскими науками, но въ согласіи съ ними всегда культивировали и много свѣтскихъ дисциплинъ — философскія, историческія, филологическія, математическія. При такихъ условіяхъ понятно, что Духовныя Академіи возникли у насъ не скоро а что ихъ было немного, поскольку въ многосложномъ организмѣ глава бываетъ лишь одна... Въ этомъ же смыслѣ предполагалось открыть новыя Академіи — въ Вильнѣ, Томскѣ и Иркутскѣ.

По сказанному видно, что наши Духовныя Академіи были средоточіемъ духовно-христіанской культуры, ея хранителями и питомниками для всей Россіи и во всѣхъ направленіяхъ. Изъ нихъ вышла вся наша высшая іерархія. Академическіе воспитанники украшали наше духовенство вообще не только въ городахъ, но иногда и въ селахъ. Имъ обязана весь административный и педагогическій персоналъ многочисленныхъ школъ — духовныхъ, церковныхъ и — не рѣдко — свѣтскихъ. Но академисты, занимавшіе почти всѣ посты духовнаго и административнаго установленій, проникали въ другія сферы, если даже въ послѣднее время мы имѣли товарищемъ министра земледѣлія кандидата С.-Петербургской Духовной Академіи. И это не было пзміной своему званію, по примѣненіемъ его въ духѣ благочестія, которое на все полезно (1 Тим. IV, 8)...

Такъ случалось, что чиновникъ Ми-

нистерства путей сообщенія получаетъ степень магистра богословія за ученую диссертацию о церковныхъ реформахъ Іосифа II; управляющій цѣлымъ отдѣленіемъ Государственнаго Коннозаводства пишетъ основательный трактатъ о фарисеяхъ; служащій въ Государственномъ Контролѣ издаетъ книгу объ Андреевскомъ Кронштадтскомъ Соборѣ, гдѣ настоятельствоваъ благоженно почивей. всероссійскій пастырь о. Іоаннъ. Et cetera, et cetera. Мы, можетъ быть, не внесли большого вклада въ обще-европейскую научную сокровищницу, но достаточно потрудились въ разработкѣ своего правильнаго достоянія и многого другого по соприсковенности съ нимъ. Въ каждой области имѣется не мало именъ крупныхъ, — порой даже истинно великихъ. Не говоря о современникахъ и тѣмъ болѣе о присутствующихъ, назову лишь немногихъ для примѣра. Въ догматикѣ мы благодарно памятуемъ митрополита Макарія (Булгакова), архіепископа Филарета (Грушевскаго), епископа Сидястрова (Малевицкаго) въ гомилетикѣ и пасторологіи — профессора В. О. Пивницкаго, въ христіанской философіи, по которой «человѣкъ можетъ узнать (воплотитъ) истину (лишь) отъ Бога или (совсѣмъ) не узнать ее», — проф. В. Д. Кудрявцева — Платонова, въ библиологіи цѣнны послѣдованія славянскаго перевода въ связи съ текстурально-критическими проблемами по возстановленію его греческаго прототипа, въ сферѣ общей церковной исторіи славны профессоръ Ал. П. Лебедевъ и В. В. Болотовъ, причѣмъ послѣдній по необытности и глубинѣ своихъ знаній (даже восточно-филологическихъ, математическихъ, астрономическихъ) былъ несомнѣнно въ корифеяхъ всей европейской учености, въ русской церковной исторіи блистаетъ академикъ Е. Е. Голубинскій, въ части ея касательно строообрѣческаго раскола выделяется проф. Н. Н. Субботинъ, по каноническому праву много сдѣлалъ профессоръ А. С. Павловъ, Н. С. Суворовъ, П. С. Бердяшниковъ, для литургіки истолкователемъ ея былъ проф. И. Д. Мансѣвъ а русскимъ Соаг'омъ — проф. А. А. Дмитриевскій, въ церковной археологіи извѣстенъ проф. Н. В. Покровскій.

Я могъ бы продолжить этотъ списокъ и увеличить его, по крайній мѣрѣ, въ десять-двадцать разъ, но важность здѣсь не въ количествѣ, а въ основныхъ руководящихъ принципахъ. И вотъ по этому пункту пра-

восставіе непоколебимо исповѣдуется, что христіанство есть жизнь, а не школьная доктрина, почему всякія теоретическія ученія бывають въ немъ лишь вторичными, отражая и рационализируя реальныя жизненныя явленія. Но жизнь, пока она фактически существуетъ, — хотя бы среди бурь и лютисей, просто и безжалостно терзающихъ нѣтъ великую Россію, — необходимо поглощается и примиряется въ общемъ руслѣ всѣхъ многообразныхъ теченій, чтобы не прекратиться отъ столкновеній ихъ и не погибнуть въ этомъ хаосѣ. Понятно, что нормальное научное воспроизведеніе ея непременно бываетъ нѣсколько соответствующимъ или не менѣе цѣлостнымъ, такъ что русское богословіе по своей природѣ остается единымъ. Въ немъ, конечно, всегда бывали разныя взгляды и неодинаковыя направленія, но нѣтъ обособленности «богословскихъ школъ», которая на Западѣ расходится до неслыхательности и враждебности. Русское богословіе, сохраняя тѣсную связь съ жизненнымъ первоисточникомъ, не носитъ — въ своей основѣ — ни догматической стереотипности, ни схоластической сухости и отличается жизненною подвижностью со всѣми ея свойствами — постоянного стремленія впередъ и непрерывной яркости именно въ отношеніи боговѣдѣнія.

Но жизнь, какъ глубочайшая тайна Божія, обязательно есть неизмѣнный вопросъ и непрестанный допросъ о ея разумѣ и цѣли для всякой разсуждающей мысли. Поэтому русское богословіе никогда не ограничивается констатированіемъ и обобщеніемъ, а пскуду старается проникнуть внутрь предметовъ и обнаружить ихъ идейную сущность. Всѣ работы русскаго богословскаго знанія во всѣхъ областяхъ сосредоточиваются, въ послѣднемъ итогѣ своемъ, на философскомъ постиженіи и принципиальномъ истолкованіи. Этого масштаба неуклонно примѣняется и къ великому и къ малому: одни развѣсняютъ философію евангельской исторіей и конструируютъ «философію жизни» (проф. М. М. Тарѣвъ), другіе думаютъ угадывать «триединство божества» въ «памятникахъ всеобщей исторіи искусства» и ищутъ его идею въ православномъ храмѣ (Н. И. Троицкій), отыскиваютъ на «выставкѣ религиозныхъ картинъ» Васнецова «православно-христіанскую философію въ русскомъ искусствѣ» (прот. І. И. Соловѣ-

въ), комментируютъ наше «умозрѣніе въ краскахъ», освѣщая вопросъ о смыслѣ жизни въ древне-русской религиозной живописи (кн. Е. Н. Трубецкой) и т. я.

Возможно, что здѣсь у насъ чаще и больше проблемъ, чѣмъ ответовъ и достижений, но вѣдь истинно научный прогрессъ создается не квіетизмомъ довольства готовымъ, а неугасимымъ пламеніемъ горячей пытливости о высшихъ идеалахъ и наилучшихъ путяхъ къ нимъ. Съ этой стороны русское богословіе — даже являясь великихъ конкретныхъ успѣховъ — совершало великую культурно-историческую миссію произвольнаго паломничанія и бодрого предвѣщанія о божественномъ и вѣчномъ, неизмѣнявшемся для послѣго существа въ мірѣ отъ начала дней и до конца временъ...

При такихъ особенностяхъ неудивительно, что атеистическіе и антихристіанскіе большевики успѣли закрыть въ Россіи всякіе богословскіе источники и уничтожить всѣ четыре Академіи, совсѣмъ прекратили богословское образованіе и грубо истребляютъ всю богословскую литературу, рѣшивъ, напр., сжечь всѣ изданія моей, Петроградской Духовной Академіи. Разбиты у насъ лампады съ елсеомъ богословскаго знанія и погасли научные свѣтильники наши... Но вѣчна священная истина боговѣдѣнія и она требуетъ своего разумнаго выраженія для совершеннаго усвоенія и для подготовки своихъ достойныхъ служителей и вѣрныхъ исповѣдниковъ. Съ этою сладостною надеждою оскончается новый академическій очагъ въ Парижѣ, чтобы быть началомъ и символомъ будущей Россіи, которая должна воскреснуть лишь въ качествѣ послѣней духовной силы, христіански единой со всѣми. Среди убійственнаго мрака, подавляющаго насъ, мы возлагаемъ здѣсь всецѣлое упованіе на Господа Бога и къ Нему молитвенно зываемся.

*Во святѣ Твоемъ узримъ святѣ: —
Пробави милость Твою вѣдущимъ Тя!
Святый Божіе, Святый Кръткій, Свя-
тый Безсмертный, помилуй насъ!*

Заслуженный профессоръ Николай
Глубоковскій.

1925, VII, XVI, 18) — среда.
Kings College Hostel (№27)
Vincent Square,
London S. W.

РЕЛИГИЯ И НАУКА ВЪ СОВРЕМЕННОМЪ СОЗНАНІИ*).

Современная эпоха явственно характеризуется возрожденіемъ или новымъ пробужденіемъ религіозныхъ интересовъ, религіозной вѣры и жизни въ мыслящихъ, духовно-руководящихъ кругахъ общества. Пусть этотъ процессъ носить еще пока въ значительной мѣрѣ характеръ смутнаго броженія, пусть въ немъ еще больше неканій и запросовъ, чѣмъ нахожденій и прочныхъ положительныхъ итоговъ — но самый процессъ безспорно явился. И пусть онъ еще совсѣмъ не распространился на широкія массы, въ которыхъ доселѣ скорѣе продолжался и даже въ настоящее время съ особой интенсивностью идетъ обратный процессъ потери религіозной вѣры и утвержденія атеизма — пусть онъ не коснулся вообще круговъ, непосредственно участвующихъ въ политической жизни и ее опредѣляющихъ, такъ что еще совсѣмъ не отразился на законодательствѣ, политическихъ и социальныхъ формахъ жизни, на школѣ и воспитаніи новаго поколѣнія. — все же этотъ процессъ остается самъ въ себѣ глубоко значительнымъ явленіемъ современной исторіи. И пусть, наконецъ, мы не имѣемъ пока никакихъ внѣшнихъ признаковъ, что это новое духовное теченіе оканется побѣдоноснымъ и преодолѣетъ обратное теченіе, въ интенсивномъ отношеніи пока еще гораздо болѣе могущественное и практически влиятель-

ное; все же остается въ силѣ общая историческая истина, что міросозерцаніе, а потому и жизнь народовъ въ конечномъ счетѣ зависятъ отъ творческихъ идей, зарождающихся и укрѣпляющихся сначала въ избранномъ меньшинствѣ, въ наиболѣе образованной части общества.

Но на пути къ развитію и утвержденію этого новаго духовнаго стиля стоятъ и соосѣмъ нудны, чисто внутреннія трудности; и потому онъ пока еще слабъ не только въ отношеніи своей внѣшней вліятельности, своего дѣйствія на настроенія массы, но и въ себѣ самомъ, въ своемъ имманентномъ творческомъ саморазвитіи. Трудности эти сводятся всѣ, въ конечномъ счетѣ, къ одной: къ непреодолимости огромнаго духовнаго наслѣдія, оставшагося послѣ длительной эпохи господства невѣрія, въ неумѣніи справиться съ нимъ, внутренне переработать его и приспособить къ опредѣляющимъ общее міропониманіе религіознымъ началамъ. Поэтому современный вѣрующій человекъ живетъ обычно въ внутренней раздвоенности; міръ невѣрія не только извнѣ окружаетъ его со всѣхъ сторонъ, но и живетъ въ немъ самомъ; онъ не въ силахъ согласовать привычныхъ и вкоренившихся въ немъ содержаній и формъ научной, художественной, лично-семейной, профессиональной и общественной жизни съ опредѣляющимъ религіознымъ центромъ своей личности. Отсюда два разлостранныхъ уродства современной духовной жизни. На первое изъ нихъ указывалъ еще Вл. Соловьевъ: религія, вмѣсто того, чтобы

* В основу этой статьи положенъ докладъ, прочитанный 21 февраля, 1926 г. въ публичномъ засѣданіи Русск. Религ. Философской Академіи въ Парижѣ.

быть истиннымъ, определяющимъ центромъ духовной жизни и потому ея потенциальнымъ всеединствомъ, объемлющимъ и пронизывающимъ всѣ стороны жизни и дѣятельности человѣка, становится маленькимъ угольникомъ души, безсмысленнымъ и бездѣйствующимъ, настоящей «Privatsache», какъ это полагается по общественной программѣ атеистическихъ партій. Человѣкъ стыдливо причесть въ себѣ свою религиозность, и тогда какъ всѣ его дѣйствительныя силы и почти все его время уходить на внѣрелигиозную, ничуть съ религіей не связанную, политическую, экономическую и всякую иную дѣятельность или на личное и дѣловое общеніе съ нерелигиозной средой, на долю его вѣры остаются немногіе часы уединенной и бездѣйственной «интимности». Но такъ какъ «вѣра безъ дѣла мертва есть», то такое соотношеніе неизбежно ведетъ къ внутренней слабости, иногда прямо къ отрицанію самой вѣры. Другое противоположное уродство заключается въ томъ, что болѣе цѣлѣсная натура, не выдерживающая такой двойственности, такой искажающей, уничижающей всякую ясность и упорядоченность «двойной бухгалтеріи» въ духовной жизни, выдаютъ въ личный аскетизмъ, отречаются отъ міра и жизни, съ которыми они не въ силахъ справиться, и искупаютъ цѣльность искусственнымъ обдѣленіемъ и суженіемъ своей личности. Тогда какъ истинное, религиозно правомѣрное отреченіе есть лишь путь, какъ бы духовный тактический приемъ, для духовнаго *ослаблѣнія* всѣмъ содержаніемъ жизни, и ихъ подчиненія творческимъ силамъ религиозной вѣры — здѣсь «въ нужды дѣлается добродѣтель» и собственное безсиліе, собственный страхъ передъ враждебными силами увѣковѣчивается и лишь — совнательно или безсовнательно — лицемерно прикрывается мнимымъ взысканіемъ надъ ними. Плодъ этого духовнаго состоянія есть не подлинная свобода, а либо индифферентизмъ, потеря вкуса и интереса къ полнотѣ жизни, либо же озлобленная враждебность къ міру и жизни — во всякомъ случаѣ духовное состояніе, основанное на отказѣ отъ благодатной любовной полноты и преобразующей мощи, которая должны быть присущи подлинной религиозной вѣрѣ.

Въ прилагаемомъ размышленіи мы хотѣли бы рассмотреть одну сторону или одно проявленіе этой духовной болѣзни

и тѣмъ содѣйствовать ея продолженію. Мы имѣемъ въ виду отношеніе между религиозной вѣрой и научнымъ сознаніемъ. Среди образованныхъ религиозныхъ людей нашего времени мы и здѣсь встречаемъ обычно два типа: съ одной стороны, людей, примирившихся съ нѣкой «двойной бухгалтеріей», не только отдѣляющихъ (что вполне правомѣрно), но и совершенно обособляющихъ религію и науку и увѣренныхъ, что обѣ области не имѣютъ между собой никакихъ точекъ соприкосновенія и потому не требуютъ вообще никакого согласованія, никакой подчиненности общему единству міросозерцанія, и, съ другой стороны, людей, изъ потребностей религиозной вѣры отвергающихъ науку либо потому, что потеряли къ ней всякій вкусъ и не придаютъ ей никакого значенія, либо же потому, что принципиально враждебны къ ней, какъ съ начала, мѣшающему цѣлѣности религиозной жизни.

Мнѣ хотѣлось бы, съ одной стороны, показать и дать почувствовать принципиальную и практическую ложность обонхъ этихъ отношеній, и, съ другой стороны, намѣтить въ самыхъ общихъ чертахъ тотъ юка еще мало замѣтный и совсѣмъ не оцѣненный, но глубокій и могущественный процессъ, который совершается въ современномъ научномъ сознаніи и подготовляемую возможность плодотворнаго и здороваго сплетенія религиозной вѣры и научнаго міросозерцанія.

Для того, чтобы отгородиться отъ легкаго здѣсь доступнаго ложнаго пути при разсмотрѣніи этого вопроса и расчистить почву, на которой возможно правильное его разрѣшеніе, необходимо въ немногихъ словахъ намѣтить сперва необходимое различіе между религіей и наукой.*) Занимающая насъ тема о согласованіи религиозной вѣры и научнаго сознанія *ни въ какомъ случаѣ* не должна пониматься, какъ задача *научнаго оправданія религіи*. Научно оправданная или, какъ обычно говорятъ, «научная» религія есть для того, кто понимаетъ, что такое есть религія и наука, бессмысленное сочетаніе понятій, нѣчто вроде «деревяннаго желѣза» — такъ же, впрочемъ, какъ и болѣе распространенное понятіе «научнаго атеизма». Наука и ре-

*) Болѣе обстоятельное его разсмотрѣніе см. въ моей брошюрѣ «Религія и наука». Евразійское Книгоиздательство 1925 г.

лиги имѣютъ два разныхъ предмета, следовательно, и два разныхъ пути познания, два разныхъ критерія достовѣрности, каждый изъ которыхъ принципиально независимъ отъ другого; поэтому не можетъ быть и рѣчи о томъ, чтобы достовѣрность религіознаго постиженія была подтверждена или провѣрена данными науки. Подобно тому, какъ въ стремленіи по религіознымъ (точнѣе — *мнимо* религіознымъ) основаніямъ отвергать твердо установленныя данныя науки (какъ это имѣло мѣсто, напр., въ отношеніи католической церкви къ новымъ астрономическимъ ученіямъ), содержится злоупотребленіе религіей, неправомерное приписываніе религіознаго авторитета ученіямъ, которые по самому предмету своему таковыми обладать не могутъ — подобно этому и *совершенно такое же злоупотребленіе* наукой содержится въ тщетномъ и бессмысленномъ покусеніи, съ помощью данныхъ, найденныхъ въ научномъ опытѣ, съ помощью истинъ, открытыхъ черезъ телескопы или микроскопы, исправлять ихъ, отвергать истинны, усматриваемыя въ религіозномъ опытѣ. Это истинны, относящіяся къ совершенно иной и высшей области бытія, удостовѣрятся только въ познавательномъ актѣ, направленномъ именно на эту область и соотвѣствующемъ ей природѣ. Какъ нельзя черезъ телескопы, предназначенныя для разсмотрѣнія небесныхъ тѣлъ, ни увидать, ни опровергнуть, скажемъ, существованіе бактерий, улавливаемыхъ только черезъ микроскопы, какъ нельзя ни черезъ какое чувственное воспріятіе ни подтвердить, ни опровергнуть ни одной математической истинны — такъ же нельзя черезъ научное познаніе міра вообще усмотрѣть или опровергнуть истинны религій. Общее принципиальное соотношеніе тутъ чрезвычайно просто: оно заключается въ томъ, что наука познаетъ міръ или, точнѣе, взаимоотношенія частей или элементовъ міра, взятыя какъ замкнутая въ себѣ система, безъ всякаго отношенія міра, какъ дѣлаго, а следовательно, и каждой отдѣльной его части, къ сверхмірному абсолютному бытію, — религія же, постигая въ непосредственномъ религіозномъ опытѣ Бога, познаетъ именно отношеніе міра и человѣка къ Богу, какъ сверхмірному началу. Какъ нельзя, напр., изъ знанія внутренняго распорядка и устройства парохода, изъ знанія расположенія въ немъ каютъ, состава пассажировъ, ихъ образа жизни и. т. н. узнать

что либо изъ того, что извѣстно — во компасу, звѣздамъ и другимъ даннымъ — капитану парохода — именно, въ какомъ мѣстѣ океана находится пароходъ, какой яутъ ему надо держаться и скоро ли онъ яридетъ къ мѣсту назначенія — такъ же нельзя ни изъ какого познанія внутренняго состава и соотношенія отдѣльныхъ частей міра, т. е. ни изъ какого научнаго познанія, создать себѣ правильную картину объ отношеніи міра и человѣка къ Богу, о религіозной цѣли и смыслѣ міровой жизни. Поэтому принципиально наука и религія совершенно независимы одна отъ другой, имѣя совершенно разные предметы и разные способы познания и потому ни религія не можетъ вторгаться въ компетенцію научнаго знанія, ни наука — въ компетенцію религіознаго вѣдѣнія. Пусть оказался бы ярымъ дарвинизмъ съ его ученіемъ о происхожденіи человѣка отъ низшихъ организмовъ — этимъ ничуть не было бы поколеблено религіозное ученіе о сотвореніи человѣка Богомъ и объ его существѣ, какъ образа и подобія Божія. Ибо дарвинизмъ говоритъ, съ исторіи человѣка *внутри міра* и въ составѣ міровой эволюціи, религія же говоритъ о внутреннемъ существѣ человѣка въ замыслѣ Божіемъ о немъ, въ абсолютномъ возникновеніи человѣка въ моментъ сотворенія міра, вѣи и до исторіи этого міра. Одно другому такъ же мало противорѣчитъ, какъ мало знаніе біографіи и социальной карьеры человѣка можетъ противорѣчить знанію его геналогіи или расовой природы; и «обыкновенный процессъ» въ Америкѣ есть для обѣихъ участвовавшихъ въ немъ сторонъ лишь свидѣтельство тупоумія и варварскаго смѣшенія понятій. Пусть психофизиологія доказываетъ зависимость душевныхъ явленій отъ тѣлесныхъ, отъ строенія и функционирования нервной системы — она этимъ также мало можетъ опровергнуть религіозное ученіе о душѣ, ея внутренней природѣ, назначеніи и будущей судьбѣ, какъ мало изслѣдованіе условій наличности свѣта въ квартирѣ, ея зависимости отъ числа, величины и расположенія оконъ можетъ дать знаніе о природѣ самого свѣта, объ его первоисточникѣ, и о судьбѣ свѣтовыхъ лучей въ міровомъ пространствѣ; и попытка опроверженія безсмертія души данными психофизиологіи имѣетъ примѣрно ту же цѣну, какую имѣло бы утвержденіе, что такъ какъ свѣтъ въ квартирѣ опредѣленъ наличиемъ въ ней оконъ, то

и вездѣ въ мірѣ, при отсутствіи оныхъ, царить абсолютная тьма.

Но это соотношеніе принципиально самое важное и общее, есть все же только одна сторона вопроса. Если ею разъ навсегда отжигается возможность и «научнаго» обобщенія, и «научнаго» опроверженія религій, какъ бессмысленнаго начинанія, основаннаго на одинаковомъ извращеніи или непониманіи истинной природы, какъ религій, такъ и науки, то, органицившись ею, мы какъ будто увѣнчиваемъ принципиальный дуализмъ, совершенный разрывъ въ нашемъ міросозерцаніи между религіознымъ и научнымъ сознаніемъ и тѣмъ оправдываемъ и религіозный индифферентизмъ, столь распространенный въ современной наукѣ, и пренебреженіе къ научному знанію, столь часто присущее религіознымъ людямъ. Однако есть и другая сторона вопроса, въ силу которой религія и наука, при полной внутренней независимости каждой изъ нихъ и раздѣльности ихъ компетенцій раскрываются въ ихъ *сродстве и взаимообобщеніи*, благодаря чему становится и возможнымъ и необходимымъ достиженіе внутренней согласованности между ними, и тѣмъ ядлиннаго единства и цѣльности общаго жизнепониманія. Краткія религіозно-философскія соображенія пояснятъ намъ это сторону дѣла.

Если, съ религіозной точки зрѣнія, совершенная независимость и раздѣльность *религій отъ науки* опредѣлена тѣмъ, что бытіе Бога есть абсолютно первичное бытіе, познаваемое совершенно непосредственно, вгдѣ всякой зависимости отъ нашего научнаго міропониманія, и потому для всякаго религіознаго сознанія, и даже для всякаго сознанія, понимающаго, что такое есть религія, эта независимость есть самоочевидная истина, — то обратная независимость *науки отъ религій* предполагаетъ, что предметъ научнаго познанія — міръ — хотя бы отчасти имѣеть свою собственную, внутреннюю жизнь, свой имманентный порядокъ и закономерность, независимые отъ его отношенія къ Богу. Такъ оно и есть на самомъ дѣлѣ. Если бы Богъ былъ «всѣе, во всемъ», если бы міръ былъ таковъ, каковыя отъ мыслится намъ послѣ своего преображенія — пассивъ обоженимъ, пропитаннымъ и пронизаннымъ божественными силами, то, конечно, было бы невозможно, ибо безъредметно, какое либо независимое отъ религій научное знаніе о мірѣ: вѣра въ

Бога и научное знаніе о мірѣ перестали бы существовать, какъ раздѣльныя области, и слились бы въ одно цѣльное Бого-міропониманіе, въ единый теософическій синтезъ; вглядываясь въ любую, мельчайшую пылинку, мы любовались бы въ ней отраженіемъ всей полноты божественныхъ силъ и только изъ нихъ постигали бы всю ея природу. И наука, и религіозное сознаніе, конечно, солидарны между собою въ томъ, что міръ, какъ онъ есть въ настоящее время и какъ мы его непосредственно знаемъ, не таковъ, что онъ имѣеть свою собственную природу, небожественность и въ значительной мѣрѣ противобожественность; наука не даетъ никакаго метафизическаго объясненія этого факта — ибо это выходитъ за предѣлы ея компетенцій — а просто эмпирически познаетъ міръ, какъ онъ непосредственно данъ; религія имѣеть для этого состоянія міра объясненіе въ своемъ ученіи о грѣхопадении. Съ другой стороны, однако, для религіознаго сознанія также немалымъ и невѣроятію, чтобы міръ и человѣкъ утратили *естъ следы* своего божественнаго происхожденія, своей внутренней утвержденности въ Богѣ, *совершенно и безъ остатка* были бы обособлены отъ Бога и въ своей внутренней жизни не имѣли бы *никакой связи* съ нимъ. Это невозможно уже потому, что въ лицѣ человѣка и его души, которой доступно Богопознаніе и жизнь въ Богѣ, дана эта внутренняя связь міра съ Богомъ, Богоподобіе міра, отраженіе Бога въ мірѣ и тѣмъ самымъ присутствіе въ мірѣ божественныхъ силъ. Понятіе о безусловной и исключительной трансцендентности Бога міру, несовмѣстимой съ Его имманентностью, одинаково ложно и религіозно, и филологично, — религіозно потому, что оно ведетъ въ конечномъ счетѣ, къ представленію объ удаленности человѣка отъ Бога, къ чувству покинутости міра Богомъ и психологически легко превращается въ свою противоположность — чистый атеизмъ (въ чемъ и состоитъ вѣчная опасность ветхозавѣтной религій иудаизма), филологично же — потому, что при этомъ понятіи о Богѣ необъяснимъ самый фактъ Богопознанія и общенія съ Богомъ. Философское постиженіе міра и жизни, и истинная христіанская вѣра одинаково и вполне солидарно требуютъ отъ насъ признанія, что отношеніе между Богомъ и міромъ не можетъ быть одинаково выражено ни въ терминѣ трансцендентности, ни въ терминѣ имманентности, взятыя въ отдѣль-

ности, а должно мыслиться, какъ отноше-
ніе, совмѣщающее въ себѣ оба эти начала.
Это все есть какая либо отвлеченная теорія,
о которой можно было бы спорить. Въ
этомъ двуединствѣ трансцендентности и
имманентности въ нашсмъ Богопознаніи
состоитъ сама природа религіознаго чувства
— совершенно независима отъ тѣхъ или
иныхъ богословскихъ доктринъ, которыхъ
мы придерживаемся. Если тотъ не имѣетъ
живого религіознаго чувства, кому не-
вѣдома противоположность между мір-
скимъ и божественнымъ, между эмпири-
ческой природой вещей и абсолютнымъ
началомъ, между несовершенствомъ, зломъ
уродствомъ и бѣдностью міра и совершен-
ствомъ, благостью, красотой и вѣчностью
ястѣйшихъ божественныхъ глубинъ бы-
тія, — кто не знаетъ бѣства отъ міра къ
Богу и ничтожества всего земного передъ
лицомъ невыразимой, сверхмірной тайны
Бога, — то, съ другой стороны, не имѣетъ
живого Богоощущенія и тотъ, кто ни въ
величіи звѣзднаго неба, ни въ красотѣ при-
роды, вплоть до убранства простѣйшаго
полевое цвѣтка, ни въ человѣческихъ
подвигахъ любви, въ произведеніяхъ ис-
кусства не умѣетъ съ умиленіемъ улавли-
вать присутствіе божественныхъ силъ и
божественной мудрости. Поэтому позна-
ніе міра для того, чья душа открыта и
чутка къ ощущенію послѣднихъ глубинъ
бытія, лишь отвлеченно и въ совершен-
но относительномъ смыслѣ можетъ быть
обособлено отъ Богопознанія; въ живой
человѣческой душѣ то и другое, при нор-
мальныхъ условіяхъ, живетъ не только
совмѣстно, но и въ нѣкоемъ конкрет-
номъ единствѣ — если несильно, то и не
раздѣльно.

Изъ этого онтологическаго — и осно-
ваднаго на немъ психологическаго —
господства неизбѣжно вытекаетъ тотъ
фактъ, что совершенно нерелигіозная на-
ука, наука въ всякой связи съ религіей,
возможна лишь въ эпохи духовной слабости,
въ эпохи господства атеизма. Когда
у человѣка закрыты глаза для глубинъ
бытія, когда человѣческая душа не реаги-
руетъ религіозно на впечатлѣнія отъ міра,
тогда она видитъ въ мірѣ лишь ту его
сторону, съ которой онъ слѣпъ, мертвъ,
безобразенъ, безблагодатенъ, и безбо-
женъ. Когда же вооръ и чувства человѣка
дѣйствительно раскрыты, когда онъ вновь
обрубааетъ хотя бы смутное чутье таин-
ственности, глубинности значительности
бытія, его совершенно свободна и не-

предвзятая познавательная направлен-
ность къ мірѣ, его *научное познание* на-
тапливаетъ его на такіе стороны бытія,
которыя, въ болѣе или менѣе степе-
ни, свидѣтельствуютъ о той сверхмірной
тайнѣ бытія, о которой говоритъ религіоз-
ное познание. Обыкновенно воображаютъ,
что здоровое, нормальное научное позна-
ніе есть холодно-сухое, никакими вну-
тренними духовными силами не оярежѣ-
ленное, констатированіе того, что дано
въ природѣ, какое-то предопредѣленное
только самымъ эмпирическимъ объектомъ
зеркальное отображеніе не отвязно и
непосредственно предстоящей дѣйстви-
тельности. Это понятіе о научномъ позна-
ніи гносеологически и психологически со-
вершенно ложно. Истинны науки не даю
намъ непосредственно — иначе наука ни-
чего не прибавляла бы къ непосредствен-
ному воспріятію, доступному ястѣйшему
невѣждѣ. Въ научномъ познаніи мы твор-
ческими усилиями мысли и воображенія
добираемся до скрытыхъ глубинъ міра;
и результаты его опредѣлены не только
тѣмъ, въ какомъ направленіи мы ищемъ,
какіе вопросы мы себѣ ставимъ, насколько
широки горизонты нашего воображенія,
и каковы тѣ понятія, въ которыхъ мы
выражаемъ познаваемую дѣйствитель-
ность. И въ дурномъ, и въ хорошемъ
смыслѣ — и въ отношеніи царящихъ въ
въ наукѣ заблужденій, и въ отношеніи ея
положительныхъ истинныхъ достиженій —
научное познание и отдѣльнаго человѣка и
цѣлой эпохи зависятъ отъ ихъ общаго
міровоззрѣнія, ихъ духовныхъ интересовъ,
ихъ жизнеощущенія — коротко говоря,
ихъ вѣры — въ послѣднемъ, самомъ жи-
вомъ и конкретномъ смыслѣ этого понятія.
Поэтому такое ложно и представленіе о
непрерывномъ прогрессѣ научнаго знанія.
Если оставить въ сторонѣ сравнительно
несущественныя достиженія, непосред-
ственно оярежѣнные усовершенство-
ваніемъ чисто техническихъ орудій наблю-
денія (принимъ нельзя еще забывать, что и
совершенствованіе техники идетъ въ
направленіи, обусловленномъ господствую-
щими — интересными человѣчества), то раз-
витіе научнаго знанія, будучи зависимо
отъ развитія общаго духовнаго уровня
вѣрованій и устремленій человѣчества,
раздѣляетъ всѣ перипетіи послѣдняго и
вмѣстѣ съ ними то идетъ впередъ, то оста-
навливается, то, наконецъ, нѣтается на-
задъ и утрачиваетъ множество цѣнныхъ

ныхъ достижений прошлаго. Античная наука, а также и средневѣковая наука, отличаются отъ новой науки не однимъ лишь тѣмъ, что они предшествуютъ послѣдней и потому лишены ея послѣднихъ, будто бы всегда наивысшихъ достижений. Они отличаются отъ нея всѣмъ своимъ стилемъ, направлениемъ своихъ интересовъ, общими философскими понятиями, въ которыхъ выражаются ихъ спеціальныя выводы. И теперь за послѣднее время (о чемъ подробнѣе ниже) мы начинаемъ сознавать, что съ перемѣной этихъ общихъ духовныхъ условий научнаго знанія мы не только то, что выиграли и приобрѣли въ новой наукѣ, но, вмѣстѣ съ тѣмъ и потеряли многое цѣнное. Здѣсь достаточно предварительно указать, что передъ нашими глазами совершается частичное возрожденіе аристотелевской биологіи, платоновскаго ученія объ идеалѣ, логической тонкости средневѣковой схоластики, психологическихъ ученій античныхъ и средневѣковыхъ мистиковъ.

Эта зависимость общаго направленія, а потому и общихъ итоговъ научной работы отъ цѣлостныхъ духовныхъ силъ, интересовъ и вѣрованій какъ отдѣльнаго человека, такъ, въ особенности, цѣлыхъ историческихъ эпохъ, есть прежде всего неизбежный фактъ, который надо просто констатировать, какъ таковой. Но этотъ фактъ — сознание котораго противодѣствуетъ столь распространенной вѣрѣ въ независимость и высшую авторитетность господствующихъ научныхъ идей — свидѣтельствуетъ не объ одной лишь ограниченности человеческихъ силъ и относительности всѣхъ научныхъ построений и системъ; его нельзя понимать какъ доказательство субъективности, т. е. произвольности и потому опороченности всѣхъ человеческихъ знаній. Ибо эта зависимость можетъ одинаково быть и чисто психологической, опирающейся достовѣрностью выводовъ, зависимость отъ предвзятыхъ и ложныхъ мнѣній, и объективно правомѣрной обусловленностью частныхъ достижений глубиной и широтой *общихъ прозрѣній*, — сверхънаучныхъ, но всецѣмъ не противонаучныхъ постижений. Дѣло идетъ не о принудительномъ и внѣшнемъ подчиненіи науки слѣпымъ вѣрованіямъ, а о свободной, и внутренней ея опредѣленности общимъ мировоззрѣніемъ, правомѣрностью которой зависятъ исключительно отъ степени истинности, глубины и полноты этого мировоззрѣнія.

Надо сказать, что и современный господствующій взглядъ на науку, требующій совершенной автономіи и державной независимости спеціально-научнаго знанія, дѣлаетъ фактически исключеніе для вліянія на науку *той* вѣры, которая кажется ему истинной. Господствующее воззрѣніе склонно, напр., порицать «мистализмъ» въ биологіи, или медицинскія ученія, допускающія непосредственное дѣйствіе духовныхъ силъ на здоровье человека, потому что такіе взгляды находятся подъ вліяніемъ «метафизики»; въ античныхъ естественно-научныхъ идеалахъ оно съ неодобрѣніемъ усматриваетъ незаконное вліяніе эстетической идеи мировой гармоніи на научную мысль; оно же считаетъ вполне въ порядкѣ вещей, что, напр., картезіанская и ей подобная механистическая метафизика на 200 съ лишнимъ лѣтъ опредѣлила собою все развитіе новой физики, или что дарвинизмъ сложился подъ вліяніемъ общаго, подсказаннаго современной экономической жизнью и ученіями Мальтуса, впечатлѣнія ожесточенной борьбы за существованіе, или что Гегель разрѣшаетъ всѣ «міровыя загадки» съ точки зрѣнія убогаго материалистическаго монизма, или, что вся психологія XIX вѣка стоитъ подъ непосредственнымъ воздѣйствіемъ атомистическихъ и материалистическихъ представлений. Если, такимъ образомъ, ходъ и результатъ научнаго знанія фактически и совершенно неизбежно внутренне опредѣлены общей вѣрой исследователя или его эпохи, то требованіе «чистоты» или безусловно самозамкнутой науки отпадаетъ просто за его неосуществимостью (мы не говоримъ, конечно, о безспорномъ элементарномъ требованіи внѣшней, правовой свободы научныхъ мнѣній, объ отверженіи церковной цензуры и всякой внѣшней опеки надъ наукой, — что столь же самоочевидно, сколь мало затрагиваетъ вопросъ о внутреннемъ соотношеніи между наукой и вѣрой). И задача заключается не въ томъ, чтобы научный исследователь не опредѣлялся никакими мировоззрѣніемъ, никакими общими интересами, а только въ томъ, чтобы его вѣра была по возможности близка къ истинѣ, и достаточно широка и глубока, чтобы не ограничивать, а расширять его умственный кругозоръ.

Если мы припомнимъ, съ этой общей точки зрѣнія, къ характеру новой европейской науки, то мы должны будемъ усмо-

трѣть ея своеобразіе не въ томъ, что она стала «чистой», «автономной», независимой отъ вѣры наукой, а въ томъ, что — тогда какъ античное и средневѣковое сознание развивалось изъ религіознаго міровоззрѣнія, новая наука опредѣлена *атеистическимъ* сознаниемъ и потому сосредоточена именно на тѣхъ сторонахъ мірового бытія или пытается уложить міровыя явленія въ такія понятія, которыя согласовались бы съ этимъ атеистическимъ или по крайней мѣрѣ скептическимъ сознаниемъ. Отсюда вѣдь и рондаетъ логически совершенно безсмысленное, какъ указано выше, убѣжденіе, что современная наука опровергаетъ религію. Но какъ ни безсмысленно это мішье — какъ уже показано, *никакіе* выводы науки не могутъ даже коснуться непосредственной очевидности религіознаго вѣры для того, кто обладаетъ соответствующимъ ей органомъ воспріятія — несомнѣнно одно: только атеистическое сознание можетъ въ настоящее время (или, лучше сказать, могло въ недавнее прошлое) вести къ законченному, неразрѣдаемому внутреннею двойственностію міросозерцанію (если отвлечься, конечно, отъ *внутренней* противорѣчивости, присущей атеизму, въ силу которой на немъ ниюгда не можетъ быть построено цѣльное жизнепониманіе), тогда какъ религіозное сознание обречено, при современномъ или недавно еще безраздѣльно властвовавшемъ духовномъ состояніи науки на мучительную двойственность между религіозной вѣрой въ Бога и признаніемъ совершенно безбожнаго, слѣпного и мертваго міра. Античная наука впервые открыла космосъ, какъ божественное единство и божественную гармонию мірового бытія, и на этомъ общемъ сознаніи утвердила наилучшее познаніе отдѣльныхъ закономерностей міровыхъ явленій; христіанское сознание, натолкнувшись на это, сначала чуждый и враждебный ему міръ языческаго сознанія, длительнымъ и упорнымъ трудомъ его усвоенія и творческой переработки, въ лицѣ средневѣковой науки создало картину міра, также гармонизировавшую съ религіозной вѣрой и слитую съ ней въ цѣльное міровоззрѣніе; напротивъ, новая наука, руководимая инстинктами невѣрія или религіознаго индифферентизма, разрушила космосъ и гоздало предствленіе о мірѣ, какъ хаосъ слѣпыхъ и мертвыхъ силъ и тѣмъ утвердила въ душѣ религіознаго человѣка новаго времени мучительную двойственность между рели-

гіозной вѣрой и научнымъ сознаниемъ; и, во имя мнимой «автономіи» научнаго знанія, господствующее воззрѣніе требуетъ утѣковченія этого болѣзненнаго разрыва.

Но совершенно очевидно, что живое и сильное религіозное сознание не можетъ удовлетвориться этимъ разрывомъ. Религіозное гознаніе нашего времени, конечно, не можетъ и не должно просто отвергуть, «похерить» всю новую науку и заставить человечество вернуться къ древнимъ предствленіямъ о мірѣ. Это одинаково и невозможно, и неправомерно: ибо научный предствленія о мірѣ могутъ измѣняться и совершенствоваться не нзвѣтъ, а только изнутри, силами самого же научнаго познанія; и въ этомъ смыслѣ наука безспорно «автономна». Но религіозное сознаніе нашего времени — совершенно также, какъ христіанство при его первомъ развитіи среди языческой культуры — стоитъ передъ задачей *творческаго овладѣнія и творческой внутренней переработки* научной мысли, преодоленія тѣхъ ея односторонностей и ограниченностей, которыя возникли при дѣйствіи на человеческую мысль атеизма и индифферентизма. И притомъ и эта задача не можетъ и не должна совершаться нарочно умышленно: она должна и будетъ совершаться и — какъ мы постараемся ниже показать — фактически уже совершается сама собою, совершенно инстинктивно, черезъ то углубленіе и расширеніе познавательнаго кругозора, которое неизбежно даруется религіознымъ сознаниемъ. Наука не служитъ здѣсь сознательно посторонней ея задачѣ цѣли — согласованію своихъ ученій съ религіозной вѣрой и мыслью; она ничѣмъ не стѣсняется и ни въ чемъ не ограничивается; но, она, напротивъ, обогащается и углубляется притокомъ къ ней новыхъ внутреннихъ силъ; занятая только своимъ собственнымъ дѣломъ — безкорыстнымъ и свободнымъ исканіемъ истины въ познаніи взаимоотношеній міровыхъ явленій, она именно въ силу расширенія и углубленія своего кругозора, неизбежно приходитъ къ новой картинѣ міра, преодолюющей прежнюю ограниченность, а съ ней и несогласованность ея съ религіознымъ сознаниемъ.

Принципально и по существу дѣло обстоитъ здѣсь такъ: наука, познавая исключительные внутреннія взаимоотношенія частей мірового бытія, общія черты и явленія міра, оставляя въ сторонѣ всякія религіозныя вѣрованія и ученія и не ру-

новодясь ими умышленно, — если только взоръ ея не стѣсненъ шорами, налагаемыми предвзятымъ матеріализмомъ и натурализмомъ, если только у нея есть готовность видѣть міръ во всей его широтѣ и глубинѣ — неизбежно наталкивается на прямые или косвенные слѣды божественнаго начала въ мірѣ, на явленія, необъяснимыя нѣзъ слѣдъныхъ и мертвыхъ безбожныхъ силъ. Передъ нею тогда невольно — безъ того, чтобы она сознательно стремилась къ этой цѣли — начинается воссоздаться разрушенный ея же слѣдотой таинственный и многозначительный живой космосъ; и нити, связующія этотъ космосъ съ Богомъ, тогда сами собою открываются философскому умовозрѣнію, и само собою восстанавливается цѣльность религіозно-философскаго жизни и міропониманія.

Именно этотъ процессъ, хотя еще и въ очень слабой мѣрѣ и лишь въ зачаточной формѣ уже совершается въ современной наукѣ за послѣднюю четверть вѣка. Какъ ни слабо пробужденіе религіозной мысли или религіозныхъ интересовъ, вѣрнѣе даже по большей части пробужденіе просто вниманія къ болѣе глубокому и духовному слою бытія — оно уже начинается приносить свои плоды въ наукѣ. Какъ ни мало то, что уже сдѣлано, по сравненію съ тѣмъ, что еще предстоитъ сдѣлать — но если обозрѣть общимъ взоромъ перемѣны, происшедшія во всѣхъ областяхъ научнаго знанія за послѣднюю четверть вѣка, то получастся впечатлѣніе полнаго переворота научнаго міровоззрѣнія, полнаго крушенія той безбожной картины міра, которая въ XIX вѣкѣ почти единолично царила надъ умами. Этотъ переворотъ совершенъ и совершается далеко не всегда и скорѣе лишь въ рѣдкихъ случаяхъ учеными, обладающими религіозной вѣрой; таковыя, вѣдь, и доселѣ составляютъ довольно рѣдкое исключеніе среди ученыхъ. Но онъ явственно опредѣляетъ новыми общими условіями духовной жизни; онъ есть результатъ того, что въ общей духовной жизни, въ общихъ вѣрованіяхъ и умонастроеніяхъ европейскаго чело-вѣчества повѣялъ новый свѣжій воздухъ, что души чело-вѣческой начинаютъ расправляться и освобождаются отъ гнета узкихъ, удушающихъ воззрѣній. Этому перевороту далеко еще не подведены итоги, онъ еще идетъ своего подлиннаго и полнаго снѣтческаго осмысленія въ новой натур-философіи и космологіи, для которой, очевидно, еще не созрѣло время. Но гдѣ-

которыя его общія перспективы уже видны и хотѣлъ бы здѣсь въ сжатой, схематически-общей и бѣглой формѣ ихъ наметить.

Начну съ переворота, совершившагося и совершающагося въ психологіи — въ наукѣ о внутренней жизни чело-вѣка. Втеченіе 19 вѣка и въ особенности во второй его половинѣ единственными научными познаніемъ душевной жизни считалась такъ наз. «эмпирическая психологія» которая сама себя провозгласила (по формулѣ Фр. А. Ланге) «психологіей безъ души». «Душа» считалась понятіемъ метафизическимъ, не только излишнимъ, но и вреднымъ для объективнаго научнаго познанія душевной жизни. И притомъ явленія душевной жизни представлялись въ троякомъ смыслѣ «безъ души»: отвергалось ихъ единство, отвергалось наличие въ нихъ глубины, и отвергался моментъ разума или смысла въ душевной жизни. Въ первомъ отношеніи душевная жизнь (въ англійской «ассоціативной» психологіи, въ психологич. Герберта, и вообще въ господствующихъ общихъ понятіяхъ специальныхъ психологическихъ изслѣдованій), представлялось, какъ безсвязный наборъ отдѣльныхъ элементовъ («представленій», «ощущеній» и т. п.), которыя сталкиваются между собой, принимаютъ другъ къ другу или отталкиваются другъ отъ друга. Эта «атомистическая» психологія, эта, по мѣткому выраженію Джемса, теорія «душевной пыли» (Mind-dust theory) въ настоящее время работами Джемса, Билла, Бергсона, «Вюрцбургской» психологической школы и повѣннѣе, идущей отъ Эренфельса, школой т. наз. «Gestalt theorie» (Келеръ и Вертгеймеръ) совершенно и окончательно отвергнута и опровергнута. Работами этими обнаружено, что душевная жизнь вездѣ и всегда являетъ именно непосредственному и непосредственному наблюденію картину первичнаго, слитнаго и сплошнаго единства; и «атомистическая» психологія изобличена, какъ произвольная теоретическая конструкция, противорѣчащая опыту. — Съ другой стороны, эмпирическая психологія рѣзко противопоставляла себя «метафизикѣ души» въ томъ отношеніи, что утверждала, что научное познаніе душевной жизни можетъ и должно описывать только воочию и явственно данное, какъ бы открыто лежащее на поверхности душевной жизни. И эта позиція въ настоящее время окончательно сдана. Психологія и даже чисто

медицинская, родственная ей наука — психопатология — съ такой ясвенностью натолкнулась, въ лицѣ «подозпательной» сферы, на практическую и теоретическую необходимость считать съ неявнымъ, скрытымъ, глубиннымъ слоемъ душевной жизни, что представленье о научномъ познаніи душевныхъ явленій, какъ простаго свѣтлванія того, что яственно стоитъ на влоской поверхности душевной жизни, снаруки ея, было изобличено такоже, какъ прдвзятый методъ, совершенно неадекватный своему предмету, и замѣнено понятіемъ психологическаго проникновенія въ темныя, скрытыя глубины душевной жизни; и самая вліятельная, въ психологін и медицинѣ, школа-школа «психоанализа» — отнынѣ именуется свою работу какъ «Tiefenpsychologie» «психологіей глубины». — Наконецъ, въ третью, «эмпирическая психологія» отвергала «душу» какъ начало разума или смысла въ душевной жизни, подходить къ послѣдней, какъ къ слѣбному механизму, какъ къ безсмысленной игрѣ и комбинаціи душевныхъ явленій, послѣднихъ характеръ простыхъ, principally определенныхъ фактовъ. И это представленье въ настоящее время совершенно устарѣло и признано ложнымъ. Вся новѣйшая психологія определена однимъ простымъ и гениальнымъ открытіемъ, внесеннымъ въ нее австрійскимъ психологомъ Брентано, который, воспитанный на католическихъ традиціяхъ, воспринялъ въ средневѣковой философіи и внесъ въ психологию идеею «интенциональности», *смысловой направленности* душевной жизни — въ познаваніи, оцѣнкѣ, любви, ненависти — на предметный міръ. Изъ этой идеи Брентано выросла вся школа «феноменологін», замѣнившая познаніе механизма душевной жизни познаніемъ ея смыслового содержанія; и въ настоящее время представленье о душевной жизни, какъ слѣбной игрѣ безсмысленныхъ процессовъ, смѣнилось или смѣняется представлениемъ о пей, какъ живомъ единствѣ телеологическихъ силъ, направленныхъ на осмысленіе к духовное овладѣніе предметнымъ міромъ. Это глубокое измѣненіе во всемъ пониманіи душевной жизни выразилось уже въ радикальной реформѣ которой подвергается въ настоящее время столь, казалось бы, натуралистическая медицинская наука, какъ *психопатологія*. Вліяніе феноменологін и «интенционализма» (вмѣстѣ съ вліяніемъ ученій психоанализа) сказались здѣсь въ

томъ, что психопатологія — въ трудахъ такихъ современныхъ нѣмецкихъ ученыхъ, какъ Ясперсъ, Кречмеръ, Шильдеръ — изъ науки о *разстройствѣ механизма* душевной жизни превращается въ науку о *разстройствѣ смысловыхъ связей*, о заболѣваніяхъ *міровоззрѣній* — науку, которая опирается, прежде всего, на философско-психологическую и, можно даже сказать, религиозно-философскую или религиозно-психологическую теорію *сущности и типовъ* человеческого міровоззрѣнія.

Въ силу этихъ глубинныхъ измѣненій, происшедшихъ за послѣднее время въ пониманіи задачъ психологін к своеобразію ея предмета, можно сказать, что — какъ ни далека еще современная западная психологія отъ оцѣнки и ученія всей глубины той реальности, которая дана въ лицѣ человеческой душевной жизни — она принципиально уже усмотрѣла сверхприродное, идеальное существо душевной жизни и отвергла чисто натуралистическое ея пониманіе. Аналогичное, столь же принципиальное измѣненіе совершилось и въ смежной области знанія — въ *психофизиологін*, въ ученіи объ отношеніяхъ между душевными и тѣлесными явленіями. Еще недалеко то время, когда въ этой области, подъ невниманіемъ к объяснительнымъ именемъ «психо-физическаго параллелизма», господствовали скрытый материализмъ (и уже не говорю объ открытомъ материализмѣ, который фактически имѣлъ большое вліяніе, но котораго болѣе серьезные ученые давно уже стали стыдиться). Практически существенный основной выводъ этого ученія (его ученое обоснованіе мы здѣсь оставляемъ въ сторонѣ) сводился къ тому, что наша душевная жизнь есть бессильный и бездѣйственный спутникъ или придатокъ нашей тѣлесной жизни, ни въ какой мѣрѣ не опредѣляющій послѣднюю и не воздѣйствующій на нее. И это ученіе тоже въ настоящее время уже отошло въ область преодолѣннаго прошлаго — по крайней мѣрѣ для всѣхъ болѣе пропнцательныхъ и смѣлующихъ ученыхъ. Его аргументы изобличены, какъ неосновательные и шито уже не согласныя цѣною этихъ минимыхъ аргументовъ купить парадоксальность его выводовъ. Практически существенно въ этой области для насъ то, что — если европейская наука еще лѣтъ 20 тому назадъ считала нашъ духъ, нашу душевную жизнь совершенно и всецѣло поработенной тѣломъ, а тѣлесную жизнь — совершенно не-

доступной душевнымъ или духовнымъ воздействиямъ, — въ настоящее время возможность *двусторонняго взаимодѣйствія* между душевными и тѣлесными явлениями стала едва ли не общепризнаннымъ фактомъ. Этотъ выводъ имѣетъ немаловажное практическое значеніе: онъ означаетъ, что если нашъ духъ и находится, по общему правилу, въ *плану* у нашихъ чисто тѣлесныхъ процессовъ, то, съ другой стороны, онъ принципиально можетъ стать и властелиномъ тѣла, опредѣляюще воздействовать на свою тѣлесную жизнь или освободиться отъ ея вліянія. Отсюда, прежде всего возникаетъ возможность согласованія между научными теоріями психофизиологич. и данными *аскетической практики* — тѣми данными, которые наука доселѣ либо игнорировала, либо произвольно отвергала, какъ измышленія. Отсюда дается научное оправданіе *духовныхъ приемовъ тѣлеснаго исцѣленія*, духовнаго врачеванія. И мы присутствуемъ при возникновеніи и развитіи — въ лицѣ психоаналитической школы, ученія Куз и родственныхъ направлений — *психотерапій*. То, что еще недавно для «просвѣщеннаго» ученаго было вымысломъ, плодомъ легковѣрія, невѣжества и шарлатанства — возможность молитвеннаго исцѣленія и вообще вліянія вѣры и пробуждаемыхъ его духовныхъ силъ на тѣлесное здоровье — становится уже твердо установленнымъ научнымъ фактомъ. Врачъ новой школы начинаетъ уже болѣе походить на древняго цѣлителя, чѣмъ на врача недавняго прошлаго, вѣрившаго только въ пилюли и порошки.

Въ связи съ этимъ измѣненіемъ характера психофизиологическихъ ученій стоитъ разительный фактъ возникновенія новой — съ пренней точки зрѣнія недопустимой и безсмысленной — области знанія (или, вѣрнѣе, воскресенія древнѣйшаго знанія) въ лицѣ научнаго изученія т. наз. «*метаспсихическихъ*» или «*окультныхъ*» явленій. Сколько бы суевѣрія и легковѣрія, нечистота и корыстнаго любопытства ни окружало эту смутную область и ни препятствовало бы ея объективному познанію и какъ бы кто ни относился къ ней по существу, остается характернымъ и замѣчательнымъ, хотя бы съ психологической и исторической точки зрѣнія, что цѣлый рядъ крупнѣйшихъ и авторитетнѣйшихъ современныхъ ученыхъ, пренебрегая насмѣшками и рискомъ всей своей ученой репутаціей и карьерой, серьезно и добро-

совѣстно изучаетъ факты этого рода, твердо вѣрятъ въ ихъ реальность и примѣняютъ къ нимъ методъ экспериментальнаго естествознанія. Начиная съ 70-хъ и 80-хъ годовъ 19 вѣка, это движеніе медленно, но упорно и побѣдоносно пробиваетъ себѣ путь сквозь стѣну «просвѣтительскихъ» и «научныхъ» предубѣжденій. Къ числу лицъ, отдавшихъ зтѣмъ изысканіямъ или по крайней мѣрѣ серьезно имъ интересующихся, принадлежатъ первоклассные европейскіе ученые, начиная съ нѣмецкаго астронома Целльнера, англійскаго біолога Уайльса и физика Крукса — такия имена, какъ сэръ Оливеръ Лоджъ, Бергсонъ, м-ме Кюри, Шарль Ришэ, Фяуринца, Вилліамъ Джемсъ, не говоря уже о множествѣ научныхъ «звѣздъ» второй величины. Англійскій физикъ Крауфордъ создаетъ систему механики «телекинетическихъ» явленій (явленій самопроизвольнаго движенія мертвыхъ тѣлъ въ присутствіи медиума), Бергсонъ предсѣдательствуетъ на съѣздѣ «общества психическихъ изысканій» и произноситъ рѣчь, посвященную философскому объясненію *привидѣній*, первоклассные физики изслѣдуютъ свѣтотѣныя излученія и «материализацію», исходящую отъ медиумовъ, величайшій современнѣйшій нѣмецкій біологъ Гансъ Дришъ мечтаетъ по выясненію материализаціи разгадать основныя загадки эмбриологич. и биологич. развитія, маститый французскій физиологъ Ришэ пишетъ обширное руководство «*Traite de metapsychique*», въ которомъ собраны, систематизированы и отчасти экспериментально проверены тысячи фактовъ телепатіи, телевидѣнія и чтенія мыслей, самопроизвольныхъ движеній предметовъ, таинственныхъ стуковъ, материализаціи и привидѣній. Кто хоть бѣгло знакомъ съ этой научной литературой, не можетъ отдѣлаться отъ впечатлѣнія, что мы *уже живемъ* въ «*новомъ средневѣковьи*». Но это не только исторически и психологически любопытно для описываемаго измѣненія умонастроенія современной науки; даже при величайшемъ скептицизмѣ и осторожности, но при наличіи подлиннаго свободнаго отношенія къ дѣлу, нельзя не прийти къ выводу, что наука натолкнулась здѣсь на факты, которые не только раньше были ей невѣдомы, но и казались абсолютно недопустимыми — на факты связи подсознательныхъ, расплывчатыхъ глубинъ человеческой души съ родственными ей стихійными космическими потенціями —

и что въ лицѣ этихъ фактовъ наука сопряглась съ какой-то таинственной, протипорвшащей всѣмъ господствующимъ представлѣніямъ о природѣ, глубинной подпочвой космической и психической жизни.

Аналогичный глубокий процесс внутренней реформы совершается и въ современной биологіи. Здѣсь рѣшающими являются два факта: крушеніе дарвинизма и возрожденіе витализма. Правовѣрный дарвинизмъ съ его ученіемъ о происхожденіи цѣлесообразныхъ формъ и функций органической жизни изъ накопленія случайныхъ полезныхъ измѣненій и послѣдствіемъ ихъ закрѣпленія въ борьбѣ за существованіе, и механическое воззрѣніе на организмъ, какъ сложную физико-химическую машину, принципиально не отличаютъ отъ неорганическаго міра — совместно составили опору для картинъ міра, какъ агрегата слѣпыхъ силъ и мертвыхъ вещей. Еще 2—3 десятилѣтія тому назадъ сомнѣніи въ общихъ ученіяхъ принимались за признаки научной отсталости или реакционности и считались несогласіемъ съ «хорошимъ топомъ» въ наукѣ. Въ этомъ отношеніи все теперь измѣнилось. Въ настоящее время врядъ ли найдется образованный биологъ, который безъ оговорокъ раздѣлялъ бы влассическое ученіе о дарвинизмѣ, и преобладающее, уже наиболѣе плѣтательное теченіе признаетъ полный крахъ дарвинизма и неизбежность допущенія теоретическихъ формирующихъ силъ биологической эволюціи. Съ другой стороны, какъ бы ни раздѣлялось общественное мнѣніе научныхъ круговъ въ вопросѣ о «механизмѣ» и «вѣтализмѣ» въ биологіи, знаменательнымъ остается фактъ, что цѣлый рядъ крупнѣйшихъ биологовъ (во главѣ которыхъ стоитъ Гансъ Дришъ) не только рѣшился вообще воскресить какое-то осмысленное ученіе витализма, но и сдѣлалъ въ этомъ смелѣй поразительный, врядъ ли опровержимый экспериментальный открытія (подробности см. въ «Philosophie des organismen» и въ «Vitalismus, als Geschichte und Lehre» Ганса Дриша). Въ результатѣ этихъ и имъ подобныхъ изслѣдованій (ср. напр., замѣчательно изслѣдованіе Е. Becher's о наличіи цѣлесообразнаго устройства организмовъ, служащаго не имъ самимъ, а инымъ, чуждымъ ему живымъ существамъ, т. наз. fremdienliche Zweckmussigkeit) и въ связи съ крушеніемъ дарвинизма телеологическое воззрѣніе на

природу, — можно сказать, воскрешенный аристотелизмъ, — торжествуетъ въ биологіи побѣду надъ столь неудобомъ, назалось, утвержденнымъ механистическимъ воззрѣніемъ. Міръ цѣлесообразно устроенныхъ и цѣлестремительно дѣйствующихъ живыхъ существъ становится снова неопровержимымъ, фактическимъ свѣдѣтельствомъ обнаруженія въ природѣ какихъ-то разумныхъ, творчески формирующихъ силъ. И это движеніе мысли переступило уже за предѣлы биологіи, распространившись и на область неорганическаго міра. Замѣчательное, обратившее на себя всеобщее вниманіе, изслѣдованіе англійскаго геолога Гендерсона «Полезность среды» («The fitness of environment») осмысливается утверждать, что полезныя для жизни свойства земной коры, воды и атмосферы никакъ не могутъ быть объяснены изъ случайныхъ комбинацій слѣпыхъ физико-химическихъ силъ, а требуютъ допущенія дѣйствія телеологическихъ силъ. Не считая себя компетентными оцѣнивать эту теорію по существу, мы не можемъ не подчеркнуть разительной симптоматичности его для характеристики глубокаго переворота, совершающагося на нашихъ глазахъ въ научномъ міросозерцаніи. Въ этихъ научныхъ теченіяхъ открывающійся намъ міръ терпѣть столь привычныя уже намъ черты безмысленнаго хлоса слѣпыхъ силъ и мертвато вещества и слова начинаютъ намъ раскрываться, какъ таинственный, гармонически сложившійся, полный живыхъ силъ космосъ, паводящій человѣка на мысль объ его Божественномъ Творцѣ.

Труднѣе всего оцѣнить общіе итоги повѣннаго развитія наукъ о неорганической природѣ — физики и химии — не только потому, что эта область менѣе всего доступна не специалистамъ, но и потому, что и по существу здѣсь все находится въ состояніи броженія и сами итоги еще не могутъ быть подведены. Что здѣсь подготавливается, а отчасти уже совершился полный пересмотръ всѣхъ прежде господствовавшихъ воззрѣній — это совершенно очевидно; ясно также, что въ такихъ открытіяхъ, какъ разложеніе атомовъ на зарядъ силъ, или въ теоріи относительности, готовится крушеніе какъ стараго механистическаго естествознанія, такъ и традиціоннаго атоизма.

Міръ «мертвой» матеріи становится на нашихъ глазахъ болѣе зыбкимъ, подвижнымъ, какъ бы дематериализируется, схема разъ навсегда даннаго однороднаго пусто-

го пространства, въ которомъ движутся устойчивыя, неразложимыя частицы мертвой матеріи, замѣняется какими то загадочными, трудно постижимыми, но во всякомъ случаѣ гораздо болѣе тонкими и гибкими понятіями. Воздерживаясь отъ всякаго сужденія въ этой области, мы вправѣ все таки выразить сознаніе, что здѣсь разбиты какія то оковы мысли и открываются кажде то, еще неясныя, но болѣе широкіе горизонты, которые даютъ болышій просторъ для религіозно-философскаго осмысленія міра.

Мы не имѣемъ возможности говорить здѣсь объ особіиномъ стоящей сферѣ гуманитарныхъ наукъ, наукъ о человѣкѣ, его исторіи, культурѣ и нравственно-правовой жизни. Эта сфера знанія, которая для господствовавшаго натурализма была какимъ то *enfant terrible*, ибо самое ея существованіе, какъ особой области бытія и знанія, нарушало стройность натуралистическаго міровоззрѣнія, прежде всего все болѣе начинаетъ осознаться въ своей основополагающей онтологической значительности; всѣ попытки реформировать ее, превратить ее въ «точную» науку «по образцу естествознанія», оказались явственно покушеніями съ негодными средствами. Убогій и безформенный недоносокъ натуралистическаго естествознанія, т. е. «соціологія», оказался бесплоднымъ и нежизнеспособнымъ. Съ другой стороны, во всѣхъ областяхъ общественнаго органически-духовное воззрѣніе вытѣсняется натуралистически-атомистическую картину жизни. И здѣсь все еще находится въ состояніи становленія, нѣтъ рѣшающихъ тотovýchъ итоговъ, и для пробивающаго себя путь новаго жизнепониманія предстоитъ еще большая и плодотворная работа. Эта работа отчасти легче имѣла потому, что мы находимся здѣсь въ сферѣ, по существу родственной религіозной жизни — въ сферѣ духовнаго творчества и жизни человѣка, сферѣ, ко-

торой по самому ея существу имманентно присуще внутренняя осмысленность, реальное наличіе нравственныхъ и духовныхъ началъ. Отчасти же она гораздо труднѣе именно потому, что здѣсь она сводится къ подлинному религіозному осмысленію собственной жизни, послѣднее же требуетъ напряженія внутреннихъ религіозныхъ силъ человѣка. Такъ, и доселѣ испытываемое, какъ тяжкій конфликтъ, разногласіе между положительной исторической наукой и священнымъ преданіемъ человечества можетъ быть преодолено лишь подлинной побѣдой, въ общихъ представленіяхъ о человѣческой жизни, религіозной вѣры надъ господствующимъ циническимъ невѣріемъ. Но и здѣсь уже есть въ этомъ смыслѣ весьма характерныя и многозначительныя симптомы: еще столь недавно вызывавшая къ себѣ полное довѣріе разрушительная историческая критика религіозныхъ преданій начинаетъ изобличаться въ своей произвольности, предвзятости и внутреннихъ противорѣчійхъ.

Мы живемъ въ многозначительное и особенно отвѣтственное время. Какъ бы ни бушевали вѣтъ насъ, въ общественно-исторической жизни и въ сознаніи широкихъ массъ, соучаствующихъ нынѣ въ строительной жизни, волны невѣрія — въ тайной, доступной лишь избранной части, лабораторіи внутреннего духовнаго творчества, совершается процессъ пересмотра всѣхъ жизненныхъ понятій, порожденныхъ невѣрующимъ гуманизмомъ и натурализмомъ прежнееи эпохи. Невидимый въшнему взору приливъ творческихъ религіозныхъ силъ оплодотворяетъ человѣческую мысль и подготавливаетъ ростъ новой науки, согласующейся съ религіознымъ сознаніемъ и способной на его основѣ утвердить новое, животворящее и осмысливающее цѣлостное жизнепониманіе.

С. Франкъ.

ЕПИСКОПЪ-СТАРЕЦЪ.

(Воспоминанія объ епископѣ Антоніи Флоренсовѣ).

Въ 1918 году въ Донскомъ монастырѣ въ Москвѣ скончался Преосвященный Антоній Флоренсовъ, бывшій епископъ Вологодскій.

Въ Москвѣ и провинціи многіе знали Владыку, какъ мудраго и благодатнаго духовнаго руководителя. Онъ былъ настоящимъ православнымъ «старцемъ» — руководителемъ людей и въ ихъ практической жизни и на ихъ путяхъ къ спасенію. Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ имѣлъ свои особенности, отличавшія его отъ нашихъ старцевъ и приближавшія его къ нашей современности. Во-первыхъ, онъ былъ епископъ, съ необычайно сильнымъ сознаниемъ въ себѣ силы и власти епископа Вселенской Церкви; во-вторыхъ, онъ очень широко смотрѣлъ на условныя формы современной ему церковной обстановки и, хотя часто принужденъ былъ подчиняться этой обстановкѣ, но внутренне всегда былъ отъ нея свободенъ; наше синодальное управленіе, оберъ-прокуратура, архимандриты и консисторіи никогда не казались ему вѣчными и неизмѣнными категоріями. Онъ былъ свободенъ и широкъ и въ своихъ сужденіяхъ о наукѣ, языческой древности, которую онъ очень чтилъ, природѣ, семьѣ.

Я имѣлъ счастье личнаго общенія съ Владыкой въ теченіе 1908 — 10 г. г. Последующее имѣетъ задачей познакомить читателя съ его образомъ, поскольку онъ отразился въ нѣсколькихъ его бесѣдахъ, которыя я тогда же съ буквальной точностью записывалъ. Этихъ записей я

предпосылаю небольшое введеніе, гдѣ попробую собрать все то немногое, что уцѣлѣло у меня въ памяти о Владыкѣ.

Онъ жилъ въ Донскомъ монастырѣ «на покойѣ» съ 1898 года, занимая точно то самое помѣщеніе, которое впоследствии было отведено Святѣйшему Патріарху Тихону, — отъ воротъ сейчасъ же направо, въ монастырской стѣнѣ. Пройдя подъ обширными массивными сводами воротъ, посѣтитель поднимался по узкой лѣстницѣ во второй этажъ. Въ годы моего знакомства съ Владыкой при немъ жилъ все тотъ же келейникъ Ж.; но часто Владыкѣ самому приходилось подходить къ двери на робкій звонокъ (колокольчикъ) посѣтителя. После обстоятельныхъ разспросовъ черезъ запертую дверь, посѣтитель черезъ маленькую переднюю приглашался въ небольшую пріемную, которая обычно служила и столовой — диванъ съ подушками, овальный столъ, кресло, нѣсколько стульевъ, дверь въ кабинетъ и спальню. Комната эта нисколько не характерна для хозяина: настоящія комнаты его, съ его образами, книгами, большимъ сундукомъ биографическихъ матеріаловъ — записей о его бесѣдахъ съ посѣтителями — все это было дальше — въ кабинетъ и спальню Владыки, куда онъ допускалъ немногихъ, какъ особую милость.

Не всегда Владыка сразу выходилъ къ гостю: обычно посѣтитель томился въ пріемной минутъ 30 — 40, съ тоскою прислушиваясь къ звуку склянокъ, плеску воды, тяжелымъ вздохамъ Владыки или

шелесту бумаги. Давалъ ли Владыко собраться съ мыслями посѣтителю въ эти полчаса ожиданія, или готовился самъ къ приему и бесѣдѣ, перебирая свои замѣтки, относящіяся къ дѣлу, или, дѣйствительно, ожидая (зимую), пока установится температура, нарушенная приходомъ гостя съ воздуха, какъ это онъ самъ объяснялъ.

Наконецъ быстрыми шагами выходилъ онъ самъ, сильнымъ движеніемъ давалъ благословеніе, усаживалъ гостя и самъ усаживался въ креслѣ. За мои многочисленные встрѣчи съ Владыкой я видалъ его въ самыхъ разнообразныхъ состояніяхъ: болышимъ, гнѣвнымъ, огорченнымъ, но никогда не помню его вялымъ, равнодушнымъ, слабымъ. Всегдашняя бодрость, какая-то душевная выпрямленность, постоянная готовность къ дѣйствию — были его главными чертами. Таковъ онъ былъ и по наружности: очень высокій, негибасмый, въ остроконечной скупѣ, съ теплыми суровыми глазами на темномъ, худомъ лицѣ. Такимъ именно я вспоминаю его чаще всего, хотя я часто видѣлъ его и въ другихъ аспектахъ: шутливымъ, ласковымъ; но и тутъ всегда чувствовалась его постоянная готовность къ бою, къ безпощадному дѣйствию. Говорилъ онъ, въ діалогахъ — отрывисто, повелительно, немного нетерпѣливо, а въ бесѣдахъ — монологахъ — очень драматично, выразительно и живо, богатымъ образнымъ языкомъ, не гнушався простонародностью и грубоватостью.

Способы его общенія съ посѣтителемъ и руководства были очень разнообразны: иногда это была обстоятельная, ученая бесѣда, болынею частью монологъ. Со мною часто бывало, что я шелъ къ нему, приготовивъ и обдумавъ нѣсколько определенныхъ вопросовъ. Пришелъ; Владыка ни о чемъ не спросилъ, даже не далъ рта открыть, усадилъ и начинать самъ говорить; и очень рѣдко бывало, чтобы въ этомъ обширномъ монологѣ я не нашелъ прямыхъ ответовъ на вопросы, съ которыми я пришелъ. Иногда руководство Владыки выражалось въ формѣ исповѣди, тщательной, настойчивой, безпощадной; иногда это было гнѣвное «отчитываніе», если это нужно было по соображеніямъ его педагогики. Въ гнѣвѣ, въ обличеніи Владыка былъ страшенъ, но, по его словамъ, при самомъ сильномъ штормѣ гнѣва въ душѣ его всегда оставалась тишина, «кусочекъ яснаго голубого неба», иногда

это была молитва; многократно и на себѣ, и на близкихъ и на незнакомыхъ мѣ посѣтителѣхъ я наблюдалъ силу и дѣйствительность молитвы Преосвященнаго.

Бывало, что онъ прерывалъ неожиданно бесѣду и уходилъ въ свой кабинетъ, явно для молитвы, на нѣсколько минутъ.

Бесѣды Владыки касались самыхъ разнообразныхъ вопросовъ: житейскихъ, научныхъ, философскихъ, но было у него нѣсколько излюбленныхъ темъ: греческій языкъ, бракъ и семья, нѣкоторые психологическіе вопросы, главнымъ образомъ изъ той несуществующей еще науки, которую Проф. о. П. Флоренскій называлъ биографікой.

Объ увлеченіи Владыки греческимъ языкомъ въ связи съ греческимъ Евангеліемъ я скажу ниже, въ связи съ его бесѣдами на эти темы. А сейчасъ — нѣсколько словъ о двухъ послѣднихъ темахъ.

Вопросы индивидуальной психологіи, характерологіи и биографіи занимали Владыку прежде всего какъ духовнаго руководителя множества разнообразныхъ душъ: отъ тортовна квасомъ до профессора Московскихъ клиникъ. У него былъ особый вкусъ и чутье къ вопросамъ человѣческой психо-физиологіи, къ той области, гдѣ душевныя проявленія стоятъ въ связи съ физическимъ складомъ человѣка, къ вопросамъ расы, породы, крови, темперамента. Справками изъ этихъ областей онъ часто мудро объяснялъ и разрѣшалъ запутанныя положенія и сложные вопросы, съ которыми къ нему обращались его духовныя дѣти. Часто, говоря объ определенныхъ людяхъ и ихъ порокахъ, онъ говорилъ: «Это у него — въ крови, въ самой его физиологіи; отъ этого онъ навѣситъ только освободившись отъ тѣла», и изъ житій святыхъ приводилъ примѣры прочности и неискоренимости чертъ темперамента, какъ, напримеръ, гнѣвливости.

Не только какъ духовникъ, но и какъ ученый, психологъ онъ всматривался въ человѣческіе характеры, изъ году въ годъ слѣдилъ и дѣлалъ записи за отдельными лицами, давалъ мастерскіе психо-физиологическіе портреты, и, я думаю, не безъ вліянія его о. П. Флоренскій пришелъ къ задачѣ найти факторы, по которымъ строится индивидуальная биографія, характеристика возрастовъ, кризисы, характеристика имени и его вліяніе, планетныя типы и т. д.

Обширные наблюденія и выводы въ этой области Владыка особенно примѣнялъ

къ двумъ сферамъ практической жизни: браку и выбору жизненнаго пути. Острымъ образомъ приведу то, что вспоминалось.

Семью, семейную жизнь Владыка ставилъ очень высоко; у него было очень яркое представление дома, очага, семьи въ ихъ первичности, праведности, благословенности. Особое значеніе онъ придавалъ совместной трапезѣ, видя въ ней не только процессъ насыщенія, но и нѣкоторое тайнодѣйствіе. Пища, приготовленная женой и пища ресторанныя, приготовленная для всѣхъ вообще неизвѣстными людьми — совершенно разныя вещи. «Мужъ долженъ ѣсть только изъ рукъ своей жены», говорилъ Владыка. «Мужъ, переночевавшій внѣ дома, подъ чужой крышей, этимъ самымъ измѣнилъ своей женѣ. Въ своихъ отношеніяхъ къ домашнему очагу Владыка проявлялъ характерную для православія чуткость въ различеніи органическихъ соединеній людей (семья, монастырь, церковная община) отъ механическихъ — канцелярія, школа, отель, гдѣ соединеніе людей происходитъ по случайнымъ признакамъ; и зло такихъ соединеній двойное: они ослабляютъ человѣческую душу, отрывая ее отъ связей органическихъ и развращая ее, пріучая къ несерьезнѣмъ, внѣшнимъ отношеніямъ (временность, неполнота и случайность связей механическихъ).

Къ Владыкѣ часто обращались со всякаго рода семейными затрудненіями, касающимися семейныхъ ссоръ, развода, воспитанія дѣтей, выбора цѣлѣсты. Владыка входилъ во всѣ подробности обстоятельности и неоднократно мудро разрѣшала казалось неразрѣшимые вопросы. У Владыки были точно выработанныя представленія объ условіяхъ удачнаго соединенія въ бракѣ, особенное вниманіе онъ отдавалъ «породѣ», составу, національности, даже происхожденію изъ той или иной губерніи. Меньше всего онъ принималъ во вниманіе «увлеченіе», влюбленность, и часто указывалъ опредѣленный выборъ вопреки «чувству».

Я посѣщалъ Владыку особенно часто въ 1909 — 10 годахъ и вернувшись отъ него, обычно въ тотъ же день записывалъ его бесѣду.

Меня познакомилъ съ нимъ мой другъ Ф., для котораго Владыка былъ духовнымъ руководителемъ съ 1904 года. Это произошло, помнится, въ 1906 году, но записывать свои бесѣды съ Владыкой я сталъ только съ конца 1908 года.

Въ декабрѣ 1908 года я убѣдилъ одну мою знакомую барышню П. Б. посѣтить Владыку для бесѣды. Онъ сначала не впустилъ ее, «боялся», какъ онъ мнѣ потомъ объяснилъ: «какъ бы она не устроила какой нибудь демонстраціи», но услыхавъ по голосу, что она въ мирномъ настроеніи, впустилъ ее и очень ласково съ ней разговаривалъ, все время держа ее за руки. П. Б. вернулась отъ него очень веселой: я первый разъ за много недѣль увидѣлъ ее въ такомъ свѣтломъ настроеніи.

Черезъ нѣсколько дней я вновь посѣтилъ Владыку въ обычный пріемный часъ (11 — 12 ч. утра). Я пришелъ рано, но у Владыки уже была посѣтителница какая-то незнакомая мнѣ дама среднихъ лѣтъ. Я принялъ благословеніе и сѣлъ въ сторонѣ, а Владыка продолжалъ прерванный мной приходомъ разговоръ: длинный, скучный — о докторатахъ, діетѣ, о своихъ болѣзняхъ, причѣмъ, какъ обычно, Владыку говорилъ одинъ.

«Я человекъ больной, говорилъ Владыка, постной пищи не переношу совершенно. Для меня — молоко — прямо спасеніе. Здѣсь есть одна женщина, коро-вы у нея, — такъ она присылаетъ мнѣ и молоко, и масло, и сметану. И даромъ все, — да еще за счастье считаетъ. Я бы и въ постъ пить его, да не могу — привыкъ постить, въ ротъ не пойдетъ; да и соблазнъ другимъ; такъ и не приходится ѣсть вовсе. Утромъ съѣлъ кусочекъ просфоры съ чаемъ, потомъ обѣлъ — ѣлъ насыпало, чтобы не ослабѣть, да и пища все тяжелая: все рыба, ну судакъ тамъ, севрюга, осетрина; только часомъ и слабаешься. (Я много разъ видалъ, какъ обѣдаетъ Владыка; обыкновенный постный столъ: великолѣпные щи со свѣжей рыбой, жаренная рыба съ картофелемъ, печенія яблоки. Чай въ большомъ колпачествѣ съ медомъ и вареньемъ). Это вегетеріанство было бы еще ничего, если бы я не жилъ арестантомъ; при свѣжѣмъ воздухѣ, движеніи, работѣ это было бы даже совсѣмъ хорошо. Но здѣсь я ничего этого не имѣю. Если я пойду съ лопатой снѣгъ разгребать, вы первая меня осудите.

Затѣмъ Владыка много говорилъ о своемъ докторѣ, запорахъ, гемороеѣ, который у него съ 16 лѣтъ, о томъ, что онъ не умретъ отъ удара, потому что у него не такое сложеніе.

— Вотъ живетъ здѣсь у насъ Іоанникій — на покой. Тотъ другое дѣло. Аскетъ, постникъ, ничего не ѣстъ: стаканъ два

молока, да вотъ еще фрукты любить. Какъ онъ прѣѣхалъ сюда, я послалъ ему разныхъ фруктовъ, узналъ какіе онъ любитъ. Такъ вотъ онъ — другое дѣло, у него кость шпорокая: разъ ужъ хватилъ его ударъ. Я бы на его мѣстѣ что бы сдѣлалъ: все бы оставилъ, службу, дѣло и пошелъ бы въ затворъ.

Я какъ-то старожилъ, озирая о какихъ аскетическихъ упражненіяхъ будетъ сейчасъ говорить Владыка.

— Выписалъ бы всѣ книги, продолжалъ онъ, гдѣ о моей болѣзни написано, и изучалъ бы ихъ, чтобы знать, что мнѣ дѣлать, чего ожидать.

Между прочимъ Іоаннію было въ то время 69 лѣтъ.

— Вѣдь наши архіереи невѣжды, хуже мужика, медицины не знаютъ. Вѣдь насъ не учатъ этому.

Этотъ длинный монологъ неоднократно прерывался посѣтителями. Сначала пришелъ мальчикъ 12-ти лѣтъ жаловаться на старшаго брата, который бьетъ свою мать. Преосвященный слушалъ очень внимательно, даже выпустилъ мальчика въ переднюю противъ обыкновенія.

Потомъ какой-то мѣщанинъ черезъ запертую дверь спрашивалъ Владыку, благословитъ ли онъ его отрывать квасную торговлю. Владыка прогналъ его очень сурово:

— Я квасомъ не торгую, не знаю. Ступай!

Опять звонокъ. Черезъ дверь Владыка суровымъ голосомъ:

— Кто тамъ?

— За благословеніемъ, батюшка, бабій робкій голосъ.

— Да кто ты? имя какъ?

— Фека, батюшка...

— Что жъ тебѣ надо?

— Жизнь тяжелая... Баба пачинаетъ всхлипать: мужъ бросилъ, трое дѣтей...

— Ну что жъ, дѣти — богатство. У тебя трое, а у меня вотъ ни одного. Радоваться надо.

— Благословите, батюшка, помогите чѣмъ-нибудь.

— Что жъ, тебѣ денегъ надо?

— Да ужъ что дадите.

— Да развѣ ты нищенка?

— Нѣтъ, я не нищенка, дѣти у меня...

— Ну, на дѣтей можно.

Владыка идетъ къ себѣ, долго копается, звенитъ деньгами и, наконецъ, выноситъ бабѣ 40 копеекъ.

— Вотъ вамъ, идите. Да не плачь!

Говорить онъ по прежнему строго, но баба уже прямо реветъ. Владыка суетъ ей еще денегъ:

— На еще, только не плачь, ради Бога не плачь.

— Вотъ всегда они такъ, говорятъ онъ намъ, возвращаясь въ пріемную: наговорятъ, заплачутъ, да еще пачъ денегъ платятъ за это. Хорошо, что еще нашлось, что дать, а то иной разъ не то что сорока — четырехъ копеекъ платъ.

Я какъ-то разъ спросилъ Владыку, почему онъ такъ суровъ съ посѣтителями.

— Много я слезъ проплакалъ вмѣстѣ съ ними, сказалъ Владыка; все выплакалъ, теперь у меня глаза всегда сухіе.

Приблизительно черезъ часъ послѣ моего прихода, Владыка предложилъ дамѣ — посѣтительницѣ обѣдъ, а меня увелъ въ свой кабинетъ «секретничать».

До начала серьезнаго разговора я передаю Владыкѣ справку, сдѣланную мною, о филологѣ Фокоѣ, которымъ Владыка интересовался. Узнавъ, что онъ умеръ, Владыка былъ сильно пораженъ, началъ креститься и молиться.

Въ началѣ 1909 года Владыка былъ боленъ, слабъ, очень боялся простуды и принималъ свои мѣры: заперся въ своихъ комнатахъ до весны, не подпускалъ близко пришедшихъ съ воздуха, а разговаривалъ, стоя на порогѣ пріемной, закрывъ ротъ рукою. Его прямая, высокая фигура, исхудалое лицо, неулыбающіеся темные глаза производили на меня немного жуткое впечатлѣніе.

У меня въ это время было тягостное литературное судебное дѣло, его отложили на разсмотрѣніе, и я пришелъ 25 февраля посоветоваться съ Владыкой о дальнѣйшемъ. Я сидѣлъ довольно долго въ пріемной-гостинной и съ томленіемъ слушалъ, какъ Владыку тяжело съ раздумьемъ вздыхалъ въ сосѣдней комнатѣ. Мнѣ было немного страшно: неужели это онъ обо мнѣ.

Вышелъ онъ, противъ моего ожиданія, веселымъ, бодрымъ и сейчасъ же благословилъ меня. Оказывается онъ не выходить, онъ пока не возстановится равновѣсія температуры, нарушенное моимъ приходомъ. Онъ усѣлся въ кресло, какъ всегда держась прямо и послѣ короткихъ вопросовъ о дѣлѣ (онъ почему-то очень былъ радъ, что дѣло отложили) началъ говорить, глядя въ сторону и иногда улыбаясь.

— Непремѣнно, непремѣнно займитесь чѣмъ-нибудь. Вы человѣкъ молодой, способный, — рано вамъ въ отставку, на мое мѣсто. Да и тяжело это: не всякій выдержитъ — другихъ это озлобитъ, исковеркаетъ. Вотъ наши архіерен — чуть въ отставку, онъ и не знаетъ что съ собой дѣлать, хандритъ, скучается, а то возьметъ и умретъ. Я не понимаю этого, я никогда не зналъ, что это за штука такая — скучать. Куда меня ни кинь, я найду себѣ дѣло.

— А все отъ того, что есть у меня одно качество.

Онъ немножко помолчалъ, а потомъ совсѣмъ просто, какъ будто говоря самую обычную вещь, продолжалъ:

— Качество это — мое золотое сердце. Это моя способность погружаться до дна въ каждое положеніе, входить въ душу каждому, кто приходитъ ко мнѣ, и говорить съ нимъ какъ съ самымъ дорогимъ человѣкомъ.

А потомъ есть у меня еще занятіе — греческое Евангеліе. Сегодня я какъ только всталъ, сейчасъ же всталъ за него. Я не знаю высшего удовольствія, какъ говорить съ Нимъ, разбираться въ Его словахъ: вѣдь греческій языкъ былъ общепринятымъ въ то время во всей Палестинѣ и возможно, что и Онъ и ученики Его говорили тѣми же звуками, которые мы читаемъ въ Евангеліи. Иногда попадаешь на одно слово и носишься съ нимъ цѣлый день. А вѣдь для этого нужна и наука, и психологія, и знаніе языка. (Владыка этотъ періодъ усиленно занимался греческимъ языкомъ, и его духовный сынъ Ф. доставлялъ ему въ большомъ количествѣ грамматики и словари. Помнится около года онъ все требовалъ отъ насъ точныхъ справокъ о словѣ *ἐπισκοπῆς*, пытался черезъ него проникнуть въ смыслъ слова «епископъ»). Если бы я прожилъ еще 100 лѣтъ, я продолжалъ бы заниматься тѣмъ же и это мнѣ не наскучило бы.

— Другіе занимаются философій... Ну, древняя философія еще ничего: она естественная, природная, безъ конства; а новая — ерунда, туманъ; или матеріализмъ или гипотизмъ. Я пробовалъ читать; люди дѣшатъ къ этому туману, намешиваютъ расчленять, дѣлать, и на первомъ словѣ — стой, и оказываешь, что все произвольно, шатко, основныя понятія не опредѣлены.

— А то еще таія, что ищутъ какую-то силу, гипотизмъ и все такое. Я этого не терплю. Природа, правда, — вѣщунья;

у нея и прочества, и чудеса, и тайны, — да тебѣ то что.

— Да такъ вотъ я и говорю: я доволенъ своимъ положеніемъ. У меня есть Собесѣдникъ; а кромѣ Него, Его ученики, апостолы: а потомъ — ученики, исслѣдователи. Я никого не отрицаю, я всѣхъ выступаю, и возьму, что смогу и что найду для себя полезнымъ.

Изъ своего заточенія Владыка зорко слѣдилъ за современной жизнью; онъ былъ въ курсѣ многихъ теченій, которыми бурлила Москва въ мутный періодъ 1908 — 10 г. г. Многие изъ видныхъ дѣятелей разнообразныхъ религіозныхъ и мистическихъ теченій были ему хорошо извѣстны, кое-кто посещалъ его. Особенно близко къ сердцу принималъ онъ частыя ереси молодежи увлеченія вѣхристианской и антихристианской мистикой. По отношенію къ таинству, онъ имѣлъ свою особую стратегію и педагогику.

Однажды, среди разговора, вѣ связи съ его темой онъ вдругъ спросилъ меня:

— Вы не знаете ли Бр.?

Я зналъ этого студента, очень талантливаго и стремительнаго, частаго посѣдителя Религіозно-Философскаго общества, въ послѣднее время залутовавшагося въ теософію, йогизмъ, оккультную практикѣ и дошедшаго до сдѣланнаго пераго расстройствъ. Я рассказалъ Владыкѣ что зналъ. Онъ слушалъ настороженнѣе.

— Знаете, что, сказалъ онъ потомъ съ живостью. У нихъ (у теософовъ) свое общество, а мы устроимъ свое. Ужъ я выдамъ вамъ свои тайны. Тутъ приходила ко мнѣ одна барышня, тоже запуталась въ нимахъ и хочетъ освободиться. Бр. тоже былъ у меня; я отпустилъ его и яросилъ зайти послѣ. Такъ вотъ вы и соберите мнѣ всѣ свѣдѣнія о нихъ, кто у нихъ глашій, гдѣ живетъ, гдѣ они собираются и. т. я. Мнѣ нужно быть въ курсѣ всѣхъ ихъ дѣлъ.

Въ связи съ этимъ онъ много мнѣ говорилъ о поэтѣ Б.

— Это юноша изысканный, ибный; ему нужно чистое дѣло, а не туманъ. Я давно за нимъ слѣжу, но только я человѣкъ гордый, самолюбивый, въ чулку душу я безъ приглашенія лѣзть не стану. Вотъ если бы ко мнѣ самъ обратился — это другое дѣло. Тутъ я пустилъ бы въ ходъ свою педагогику. Я началъ бы понемногу. Сначала я спросилъ бы его показать мнѣ какое-нибудь свое произведеніе. Потомъ сталъ бы анализировать его, но только не глав-

нос, а такъ, каную нибудь мелочь, чтобы черезъ эту городьбу постепенно подобрать ся къ главной сго цитадели.

Онъ помолчалъ, а яотомъ серьезно сназвалъ.

— Онъ плохо кончить. Я не пророкъ, но я вижу, что если онъ во время не остановится, то погибнетъ совсѣмъ. Я знаю онъ эти опыты (развитіи въ себѣ окултъныхъ силъ) давно уже сталъ дѣлать, съ тѣхъ поръ какъ умеръ отецъ. Растреплется совсѣмъ, — а жалъ, онъ человѣкъ талантли вый.

Очевидно эта тема очень важна для Владыку, яотому что черезъ мѣсяцъ онъ снова въ бесѣдѣ со мною вернулся къ ней.

— Ему нужны точныя, научныя знанія, а не фантазіи и субъективизмъ. Субъективизма и у меня много. Я бы знавалъ его матери, да боюсь. Она вѣдь говорила о силѣ, что, молъ, у него талантъ и тому подобное, а я принялся нелюбимымъ, безтолковымъ и молчу себѣ. Вотъ, если бы она сама меня спросила — А, это другое дѣло. Я бы ей тогда разсказалъ. А то наговоришь чего, а она обидится, сразу у нихъ въ преспокойную и провалишься. А я этого не желаю, мнѣ нужно въ ихъ сердцѣ прочное мѣсто завоевать. А то посадятъ тебя въ подвалъ, въ тихій этанкъ. Я этого не хочу; я хочу въ самый верхній этанкъ. Я люблю горный воздухъ, орлиныя мѣста — залѣзть туда, да и считать оттуда воронъ.

Последнюю тираду онъ произнесъ съ большой силой, будто грозясь кому-то. Въ немъ самомъ сразу яроглянуло что-то орлиное.

Я сталъ разсказывать ему про куренстку О., убѣждающую изъ одного кружка окултъистовъ, которую мои друзья слишкомъ поторопились «спасать».

— Нехорошо это, сназать Владыку, котораго я Ф. Надо помнить Евангеліе. Во — ясрвухъ, это ясилье, во — вторыхъ, сказано вѣдь: «не мечите бисера передъ свиньями», а въ ней столько бродитъ еще этого свинскаго. Я бы ее не такъ вслъ. Я бы ее подготовилъ сначала, никогда самъ ничего не предлагалъ. Пусть бы она сама попросила. Да и тутъ я не сразу согласился бы (дѣло шло о причащеніи Св. тайнъ). Вотъ когда она стала бы требовать, доказывать, что она готова, тогда другое дѣло. Я всегда оставлю яолную свободу. И это самая лучшая политика. А то вѣдь иначе какъ выходитъ? Вѣдь она все на тебя же яотомъ свалить. «Ты со-

дѣйствоваль». — Я — «Значитъ ты и виновать»; «не мечите бисера передъ свиньями, чтобы они не потоптали его ногами и обратившись не растерзали васъ». Вотъ и не даю имъ права «обратиться», но за то яотихоньку такъ взнуздаю такую свинью, въ такіе введу ее оглобли, что тутъ ужъ она не повернется.

Черезъ нѣсколько дней (22 марта), я опять былъ у Владыки. Всегда я шелъ къ нему съ нѣкоторымъ волненіемъ и даже страхомъ, а сейчасъ особенно волновался, такъ какъ ярямого дѣла у меня не было никакого, и я боялся безпокойтъ Владыку въ ясрый же день страстной недѣли. Но его босѣда въ то время такъ была мнѣ необходима, что я рѣшился и яшелъ.

Когда я вошелъ, онъ горячо бесѣдовалъ съ госюдиномъ лѣтъ яятидесяти, (потомъ владыка рекомендовалъ его, какъ члена Русскаго окружнаго суда).

— Мы хорошо знаемъ ся православис, проииссий говорилъ Владыка, продолжая прерванный разговоръ. Бы яотъ исторіи не знаетъ. А яотъ почитайте, что она сдѣлала съ епископомъ Мацѣвичемъ. Мученикъ онъ былъ. Я за упокой сго души всегда молюсь.

Тутъ Владыка раскрылъ каную-то книгу и прочелъ изъ нея яраткую характеристику епископа Мацѣвича.

— ... разстричь сго и назвать Андреемъ Врелемъ. Вотъ она какъ, глумилъ — то паша! Вотъ ся яравославис! Вотъ она всѣ монастыри наши и яозакрываетъ. Прейде Русь оттого и была свята, что всюду по ней обители стояли. Здѣсь и благочестію учились и лѣчили отъ болѣзней — это наши курорты были. А теперь, какъ яоднялась эта война — революція, какъ наступила эта тьма — куда народу обратиться? въ набакъ? въ клубъ? Вотъ я и яробую открывать то, что она позакрывала.

— Вотъ отыщите мнѣ игумена, вдругъ обратился онъ ко мнѣ.

— А какъ же у васъ съ Феодосіемъ, Ваше Преосвященство, спросилъ я. Дѣло шло о хлопотахъ Владыки по открытію Соловецкой Пустыни возлѣ Симбирска. На Феодосія онъ сильно надѣялся, видя въ этомъ имени гѣтчо провиденціальное, такъ какъ первый игуменъ Соловецкой Пустыни былъ тоже Феодосій.

— Не отпустилъ сго Вснмигъ, сназать Владыка; самому, говорить, нужень. Что жъ, я поюрисля. У меня и не дрогнуло ничего. Да будетъ Его святая воля. Мо-

жетъ быть даже это и лучше. Мнѣ нуженъ образованный человѣкъ, а Феодосій, кажется, дальше городского училища не пошелъ.

— Я вамъ сейчасъ опишу какой мнѣ нуженъ игуменъ. У меня къ нему два требованія: у Алостола Петра (здѣсь Владыка началъ говорить медленно, раздѣльно, съ нѣкоторымъ усиленіемъ, какъ всегда, когда онъ говорилъ что-либо особенно важное); у Алостола Петра есть мѣсто: «Будьте готовы всякому дать отвѣтъ въ упованіи нашемъ». («Будьте готовы всегда всякому, требующему у васъ отчета въ нашемъ упованіи, дать отвѣтъ съ кротостью и благоговѣніемъ».) I. П III, 15. Я проанализировалъ это мѣсто по греческому тексту. Такъ вотъ мнѣ и нуженъ такой, чтобы всякому могъ дать отвѣтъ, защититься, вѣру свою доказать, чтобы умѣлъ сданы дать всякому, такъ, чтобы въ ушахъ зазвенѣло. Недавно ко мнѣ приходила одна католичка, ядовольна своимъ ксензомъ. Ну, я какъ психологъ сейчасъ же началъ рыбу ловить. Говорю ей: «Ваши ксензы такіе ученые, благочестивые». А она мнѣ тутъ и стала разназывать; даже имена назвала. Ну такъ вотъ съ ней какъ быть. Вѣдь ей надо сумѣть объяснить все, что она станетъ спрашивать о католицизмѣ, православіи, лютеранствѣ.

А второе свойство игумена — я тоже беру его изъ Евангелія. Когда Господь посылалъ на проповѣдь своихъ учениковъ, онъ имъ далъ даръ исцѣлять болѣзни и изгонять бѣсовъ: «Увѣровавшихъ будутъ сопровождать еи знаменія: именемъ моимъ будутъ изгонять бѣсы, будутъ говорить новыми языками, будутъ брать змѣй и если что смертоносное выплюнуть, не повредить имъ, возложить руки на больныхъ, и они будутъ здоровы». Такъ мнѣ нужны два изъ этихъ свойствъ первое и послѣднее. Игуменъ долженъ бѣсовъ гонить. Ихъ теперь много развелось. Никогда ко мнѣ не приходило столько бѣсоватыхъ, какъ теперь, послѣ революціи. А для того, чтобы имѣть силу изгонять бѣсовъ и исцѣлять, надо быть беззребренными.

Собесѣдникъ сталъ было возражать, что такого игумена не найти, но Владыка веселымъ голосомъ перебилъ его:

— Я оптимистъ; а вотъ вы пессимистъ, это не хорошо. У васъ дочь невѣста, надо, чтобы и вы были человѣкъ веселый, а то вашу дочь никто замужъ не возьметъ.

— Ну такъ вотъ, продолжалъ онъ, съчите мнѣ такого игумена, откуда хотите:

изъ духовенства, изъ дворянъ, изъ купцовъ, крестьянъ. Лучше, конечно, изъ духовнаго или дворянскаго сословія, а то въ этихъ ялбейскихъ классахъ много фарисейской завазны. Невѣжды они, больше за вѣщнее благочестіе держатся. Упрется на одной бунтѣ — и толкутъ съ ними. Двумя или тремя перстами креститься? Да не все ли равно! Я бы обрубилъ ему всѣ пальцы, потъ и крестись, какъ знаешь. Неланику я ихъ всѣхъ этихъ невѣждъ, раскольничковъ, сектъ, и говорить съ ними боюсь: мужикъ меня не пойметъ, да еще осудитъ.

Приближалось время обѣда, и Владыка уже не такъ строго слѣдитъ за связностью своей рѣчи. Не помню въ какой связи онъ заговорилъ о своемъ отвращеніи къ телефону: разназываетъ очень живо, со смѣхомъ и жестами.

— Однажды Пресвященнейшій Димитрій вызвалъ меня къ телефону, а я отродисъ не говорилъ по телефону, да и боюсь вдругъ онъ выстрѣлитъ мнѣ въ ухо или еще что-нибудь. Подхожу, беру эту трубку — мерзость ужасная. Слушаю: говорить Пресвященнейшій, голосъ какъ у марионетки какой-нибудь, пискливый, скверный! Я сказалъ два-три слова, простился, бросилъ трубку, да и бѣжать — все боялся, какъ бы онъ снова меня не позвалъ къ этой машинѣ.

У Владыки было, вообще, инстинктивное (не принципиальное) отвращеніе къ «Завоеваніямъ цивилизаціи». Онъ не любилъ трамвая, желѣзной дороги; вообще, ему была отвратительна замѣна живыхъ и моральныхъ отношеній къ людямъ, природѣ, пространству — отношеніями мертвыми и механическими, а потому разговаривать лицомъ къ лицу онъ считалъ болѣе моральнымъ, достойнымъ человѣка, чѣмъ черезъ трубку телефона.

Посѣтителю равонились. Мы стали обѣдать. Подали хорошій рыбный супъ и грибы.

— Вы ужъ извините, у насъ сухолѣбіе — страстная недѣля.

Владыка ѣлъ совсѣмъ мало, больше налегая на маринованные грибы, которые онъ ловко вылавливалъ вилюй изъ узкой стальной банки.

Въ разговорѣ я мимоходомъ замѣтилъ, какъ оскорбляетъ и задѣваетъ новыхъ православныхъ нѣтъ интеллигенціи, особенно дѣвушекъ, запрещеніе женщинамъ входить въ нѣкоторые снаты.

— Я этого запрещенія не понимаю. Ну,

а если бы Богородица подошла кь скиту — и ее прогнать? А если бы я яришелъ туда со своей матерью? Мени пропустили бы, а ты, молъ, матушка, погоди за воротами. Намъ заповѣдь дана; «чти отца и мать», а здѣсь учатъ какъ разнъ непочтению кь матери. Я не знаю, кто это выдумалъ, а я бы такого уставщика...

Я осмѣлился замѣтить, что этотъ запретъ только расчирненіе 55-го правила Лаодиційскаго собора, запрещающаго жещицамъ входить въ алтарь.

— Я не знаю этихъ правилъ, съ пренебреженіемъ прервалъ Владыка. Да потому, тамъ алтарь, тамъ черта проведена, а тутъ скитъ; неужто у нихъ во всему скиту така святость? Что жъ у нихъ и въ н....ъ тоже святость? Вотъ до какого кощунства договариваете! Я понимаю ну-есть святость, но тогда ужъ всѣмъ запретить ходить.

— Я не понимаю, ваше Преосвященство, сказать я за тѣмъ же обидомъ: каково будетъ юридически ваше отношеніе кь Соловецкой Пустыни и ея игумену.

— Да никакого, или такое же какъ выше в всякаго другого. Я буду входить туда лѣтомъ; но мнѣ, если захочетъ, будетъ приказать игумену съ разными вопросами — больше ничего. А вы чего же бы хотѣли?

Въ тѣ времена я очень неясно представлялъ себѣ служебныя и іерархическія отношенія въ Церкви и поэтому, въ очень осторожныхъ, правда, выраженіяхъ, епрошилъ его, почему бы ему самому не стать во главѣ монастыря.

— Ну, нѣтъ! Чтобы я связалъ себѣ цѣпями! ни въ какомъ случаѣ! Это для меня слишкомъ низко, и дальше смотрю. Я — епископъ Вселенской Церкви. — А тамъ мнѣ придется и кь архіерею, и въ конепеторію, и, кь — нотаріусу — благодарю покорно. Мы епископы — не даромъ стоимъ на орлецахъ: мое дѣло сидѣть здѣсь, да и выматривать орлинымъ глазами. Нѣтъ! Я отсюда не уѣду!

Я понимаю, что сказалъ большую глупость. Дѣйствительно, все время Владыка кибль, занятый очень разнообразными дѣлами. Между прочимъ, онъ просматривалъ въ самой Москвѣ одинъ удивительный монастырь, бывший еще во времена царя Алексѣя Михайловича пріютомъ для любителей шипкой мудрости. Тамъ онъ думалъ устроить особое братство и сдѣлать его идейнымъ центромъ, просвѣтительнымъ, мисіонерскимъ. Въ разработкѣ

этого плана ему очень помогалъ его духовный сынъ тогда приватъ-доцентъ Московской Духовной Академіи, впоследствии священникъ Ф.

Не помню точно когда и по какому случаю Владыка заговорилъ со мною о «любви кь себѣ».

— Какая самая большая заповѣдь? — Възлюбите Господа твоего всѣмъ сердцемъ твоимъ, и всюю душою твою, и всѣмъ разуміемъ твоимъ, и ближняго твоего какъ самого себя.

«Какъ самого себя» — раздѣльно повторилъ онъ — вотъ тебѣ мѣра, критерій. Разсмотри сначала, любишь ли ты себя и какъ любишь. Можетъ любовь то у тебѣ скотская, а ты хочешь и людей, да и Бога такъ любить. Нѣтъ ты пройди сначала первый классъ, а потомъ ужъ мѣзь дальше. Я, по крайней мѣрѣ, сижу въ первомъ, да такъ въ немъ и умру. Оно и лучше: если нужно кому-нибудь помочь — Богъ цѣлѣбными путями воспользуется тобой такъ, что ты и не замѣтишь. А иначе — гордость. Нѣтъ. Я не тороплюсь. Ужъ если Богъ меня принудитъ, поставитъ въ такія тѣсныя обстоятельства, что иначе невозможно, ну тогда другое дѣло; а пока этого нѣтъ, нечего самому торопиться.

Въ октябрѣ мѣсяцѣ этого года я посѣтилъ Владыку по очень тяжелому дѣлу. Вопросъ шелъ о его духовномъ сынѣ, моемъ другѣ, котораго Владыка въ 1904 году направилъ въ Академію, но рѣшительно «не нукалъ» въ монастырь. Въ этомъ году *** находилея въ крайне тяжеломъ настроеніи, въ состояніи «тихаго бунта».

— Если увидишь Владыку, скажи ему обо мнѣ. Можешь сказать, что я часто хочу видѣть его, но не приѣду, такъ какъ все равно не послушаю, что онъ мнѣ скажетъ. Мнѣ не трудно многое убить въ себѣ, но что изъ этого выйдетъ? Я бы могъ убить въ себѣ все, что связано съ поломъ, но тогда во мнѣ умерло бы всѣе научное творчество — прежде всего. Ты говоришь, что такъ и надо, что черезъ такую смерть проходили всѣ подвижники. Я знаю это, но вѣдь меня не пускаютъ въ монастырь, мнѣ велеть читать лекціи. Почему отъ многихъ сочиненій, учебниковъ и т. п., есмиваренныхъ особенно, пахнетъ мертвечиной? Какъ будто бы все на мѣстѣ, большая ученость, приличный языкъ, даке мысли есть — а читать невозможно? Потому что ихъ писали еяпы. И я бы могъ такъ записать, но кому нужны такія книги?

Вот теперь мы с тобой пишем о Дюнискѣ (я помогаю ему въ это время копчаты одну работу по исторіи греческой религіи). Но вѣдь я долженъ пережить все это, почувствовать. Сегодня я не спалъ всю ночь отъ какого-то общаго возбужденія, какъ будто я самъ участвовалъ въ Дюнисовыхъ празднествахъ. И такъ все.

Я передалъ Владыкѣ при встрѣчѣ главные факты. Владыка слушалъ, сидѣя бокомъ и усаживаясь въ бороду, но когда я сказалъ объ алкоголѣ, онъ сталъ серьезнѣе. «Рано, рано началъ», бормоталъ онъ.

— Скажите ему, быстро сказать опъ, что я очень прошу его удерживаться — до 30 летъ. Пусть соберетъ всѣ силы. Потому уже не опасно. Кровь бродитъ до 30-ти летъ и послѣдніе годы особенно опасны.

Взволнованный он встал и вышел из своей комнаты. Потом вернулся и продолжал:

— Пусть применяет мой согражданин метод анализа понятий. Летом я побуду в Соловецкую Пустынь и возьму его с собой. Передайте ему это — это его обязанность.

Не без молитв Владыки, и думаю, в состоянии *** искорѣ пастушью улуч- шение, черезъ иѣскольکو дней онъ напи- салъ Пресвященному большое письмо. Еще черезъ иѣкоторое время онъ женился, принявъ священство и эта длительно, темная полоса его жизни стала проходить.

Въ 1910 году и рѣдко бывалъ у Владыки и все какъ-то ненадолго и случайно: то онъ былъ боленъ, то занятъ сибирской работой. Осенью онъ сильно былъ занятъ старообрядчествомъ, читалъ ихъ книги, собиралъ литературу, между прочимъ поручилъ мнѣ купить ему всѣ сочиненія Мелетіево-Печерскаго.

Переплыв самым Рождеством впруть заинтересовался ибсеновским «Брандтом» и попросил собратъ о немъ литературу. Съ февраля Владыка опять болѣе инфиуенсией, по все же вышеи ко мѣс.

когда я посетить его. Онъ принималъ свои обычныя мѣры: никуда не выходилъ, не принималъ посетителей, а если и дѣлалъ для кого исключеніе, то съ полчаса не выходилъ, пока посетитель не согрѣется, да и то близко не подходилъ и не благословлялъ.

По обыкновению, Владыка предпочел монологическую форму «разговора», много говорил между прочим с Д. С. Мережковским; говорил, что понимает его антипатию къ русскому самодержавію, говорил о множествѣ историческихъ ошибокъ, допущенныхъ нашими правительствомъ, упрекалъ его въ покровительствѣ пѣвцамъ и въ полномъ непониманіи основнаго духа нашей народности и православія.

Это была моя последняя встреча с Владыкой.

Въ этихъ отрывочныхъ замѣткахъ я хотѣлъ дать почувствовать читателю строгую для многихъ, но очень существенную сторону русскаго православія. Она касается не внешней организаціи, не догматическихъ или культовыхъ особенностей, а самой нервной и глубокой жизни православнаго народа. Подъ формами пространственныхъ дѣленій (епархіи, приходы) живетъ иная организація живыхъ элементовъ православной Церкви, организація, пространственно, не совпадающая съ этой первой, расположенная, такъ сказать, въ иномъ планѣ и создающаяся по иному, не территориальному принципу. Центрами ея являются особы духовно-одаренныя личности, районы дѣйствій этихъ центровъ безграничны, а суть ея — въ свободномъ избраніи и добровольномъ водиченіи однихъ и руководствѣ другихъ.

Если мигъ удалось дать конкретное ощущение одного уголка этой жизни, я сочту свою задачу исполненной.

А. Ельчаниновъ.

СВѢТЛОЙ ПАМЯТИ ИГУМЕНІИ ЕКАТЕРИНЫ.

15/28 октября 1925 года въ монастырѣ Хопово (Югославія) на 76 году жизни скончалась Попечительница Лѣвскаго Богородицкаго Женскаго Монастыря мать игуменіи Екатерины, въ міру Графиня Евгенія Борисовна Ефимовская.

Починица была необычайно смиренна и скромна и всюду и всадѣ старалась отойти на задній планъ («христiанинъ всегда долженъ быть на второмъ мѣстѣ» - говорила она), поэтому не только люди незнавшіе лично матушку, но даже и тѣ, кто имѣлъ радость личнаго знакомства съ нею, не знаютъ, какой большой человѣкъ жила рядомъ съ ними, не знаютъ ея жизни, оцѣнка которой принадлежитъ исторіи Русской Церкви. Почти всегда только смерть, удаляя отъ насъ отшедшихъ, лишая повседневнаго общенія съ ними, въ то же время подводитъ итогъ всей пройденной жизни и ставитъ передъ нами ихъ образъ въ полномъ и истинномъ свѣтѣ. Такъ и свѣтлая христiанская кончина матушки Екатерины символъ боля утраты, сквозя явчалою земной разлуки, открыла передъ нами ея свѣтлый земной путь во всей его величiи, эмпріи и между тѣмъ необычайно высой, неразрывно связанный съ исторіей Россіи и исторіей Русской Церкви, служенію которой посвященъ отдава все, къ чему обычно могутъ стремиться люди: блестящую интересную жизнь, талантъ, умъ, широкое образованіе, богатство и знатность.

Игуменія Екатерина родилась 28 августа 1850 года въ Москвѣ. Ея отецъ, графъ Борисъ Андреевичъ Ефимовскій, женатый на княжнѣ Хилковой, отъ которой у него были двѣ дочери и сынъ, 23 года былъ Предводителемъ Дворянства Ека-теринаго уѣзда Смоленской губерніи и жилъ

попеременно въ своемъ имѣніи Клементьево и въ Москвѣ. Онъ былъ не только глубоко вѣрующимъ Православнымъ человекомъ, но отличался любовью къ церкви и церковному быту и былъ большимъ знатокомъ богослуженія и церковныхъ уставовъ. У него были широкія знакомства въ духовной средѣ, которую онъ цѣнилъ и любилъ и по большимъ праздникамъ, особенно на Пасху, домъ Ефимовскихъ былъ всегда полонъ московскаго духовенства, пріѣзжавшаго поздравить графа. Такимъ образомъ, графиня Евгенія Борисовна съ самаго дѣтства росла въ семьѣ, близко и непосредственно связанной съ церковью и церковнымъ бытомъ, въ крѣпкой и благочестивой русской семьѣ, что не могло не отразиться на всемъ ея міросозерцаніи. Во всю свою жизнь она не отходила отъ этихъ благочестивыхъ преданій своей семьи, за исключеніемъ одного короткаго періода ранней молодости, когда подъ влияніемъ студентовъ-репетиторовъ брата, она поддавалась господствовавшему тогда матеріалистическому міросозерцанію, апостолами, котораго были Чернышевскій и Добролюбовъ. Но этотъ періодъ былъ очень кратокъ - меньше года. Ея вернуло къ церкви изученіе античнаго искусства. Слова Достоевскаго «расота спасетъ міръ» были ей чрезвычайно близки во всю ея жизнь.

Первоначальное образованіе она получила отъ англичанки, много лѣтъ прожившей въ домѣ Ефимовскихъ, а потомъ это образованіе было дополнено профессорами и учителями, пріѣзжавшими къ ней на домъ. Девятнадцати лѣтъ она блестяще сдала экзаменъ при Московскомъ Университетѣ, избравъ своей специальностью русскій языкъ и русскую литера-

туру. Въ это время ея главнымъ интересомъ и склонностью была литература и этотъ интересъ она сохранила въ теченіе всей жизни. Она писала хорошіе стихи, которые печатались въ «Русскомъ Вѣстникѣ» Катюша и въ «Руси» Ансаяна. Она писала также повѣсти, часть которыхъ была напечатана, а часть пропала вмѣстѣ съ другими бумагами почившей при эвакуаціи изъ Россіи.

Векорѣ семью Ефимовскихъ постигъ тяжелый ударъ. Матеріальное благосостояніе ихъ пошатнулось и отецъ долженъ былъ продать свое имѣніе и поступить на службу въ Каширь. Тамъ съ нимъ случился ударъ и мать уѣхала къ нему, оставивъ Евгенію Борисовну съ младшей сестрой въ Москвѣ. Евгенія Борисовна поступила учительницей французскаго языка въ Николаевскій институтъ, но ея живой и творческій характеръ плохо мирился съ казенной постановкой институтскаго воспитанія. Векорѣ съ отцомъ случился второй ударъ и онъ скончался.

Молодая графиня, съ неослабѣвшею энергіей открыла въ Москвѣ школу-пансіонъ для 12 дѣвочекъ. Ей помогала ее стра и наемная учительница. Евгенія Борисовна пыталась творчески поставить дѣло воспитанія. Но широко поставленное дѣло пришлось только убыточн. Въ 1877 году пансіонъ переехалъ на другую квартиру. Графиня поздно вечеромъ укладывала въ ящикъ книги, поставивъ лампу на полъ. Неосторожно повернувшись къ лампѣ она коснулась его краемъ платья, которое тотчасъ вспыхнуло. Испуганная горючими совершенно растерялась. Евгенія Борисовна должна была сама сбѣжать внизъ въ переднюю и завернуться въ шубу. Нога ея была тяжело обожжена.

Ее перевезли въ деревню, гдѣ она провела много мѣсяцевъ въ постели. Школу пришлось закрыть.

Вернувшись въ Москву, она продолжала заниматься педагогическою дѣятельностью. Потомъ сопровождала одну болѣзную дѣвушку за-границу въ Ментону и Парижъ. Тамъ она познакомилась съ И. С. Тургеневымъ, который одобрялъ и поощрялъ ея литературную работу.

Изъ Парижа Евгенія Борисовна вернулась въ Петербургъ, гдѣ служила въ Екстеринненомъ Институтѣ.

Евгенія Борисовна всегда была вѣрующей христіанкой. Она усердно посѣщала церковь и исполняла всѣ церковные обряды. Знакомство съ «Чтеніями о Бого-

человѣчествѣ» Вл. Соловьева (съ которыми она была лично знакома) и съ трудами А. С. Хомякова пробудило въ ней глубокий и живой интересъ къ богословію, который все усиливался и остался у ней до послѣднихъ минутъ ея жизни. Результатомъ этихъ занятій было нѣсколько брошюръ, напечатанныхъ въ разные періоды ея жизни: «Отвѣтъ Свѣтлицкому», «Христіанство и наша средняя школа» и др. и большой трудъ «О діаволшескахъ», который пропалъ съ другими бумагами. Этотъ интересъ къ богословію и къ церковно-національнымъ вопросамъ сблизилъ ее съ славянофилами. Она была особенно близка съ И. Ансаяновымъ и его женой-дочерью поэта Тютчева. Интересно отмѣтить, что на боковой стѣнѣ въ алтарѣ Іѣсінненскаго монастыря, настоятельницаю котораго она потомъ сдѣлалась, были помѣщены иконы святыхъ, имена которыхъ носили всѣ главные дѣятели славянофильства: Хомяковъ, Кирѣевскіе, Ансаяковъ и др., съ надписью, что эти иконы находятся здѣсь въ ихъ память.

Подъ влияніемъ этихъ богословскихъ занятій и всей благочестивой жизни, близкой къ церкви, въ ней начало созрѣвать желаніе уйти въ монастырь. Еще будучи въ міру, она была назначена заведывающей младшими классами именнаго епархіальнаго училища при Великлубицкомъ монастырѣ Полтавеной губерніи.

Пріѣхавъ туда, молодая графиня застала школу въ заброшенномъ состояніи. Дѣвочки были грязны, неопрятны, безобразно одѣты. Боду въ школу приносили изъ печистаго колодца. Все это прямо противорѣчило влеченію Евгеніи Борисовны къ чистотѣ, опрятности и красотѣ. Игуменія монастыря, малообразованная простая монахиня съ недовѣріемъ смотрѣла на затѣи графини. Евгенія Борисовна сама носила воду изъ далекаго, но чистаго колодца. Она приучала дѣвочекъ къ опрятности и сама шила новыя платья на 108 дѣвочекъ. Въ своихъ усиліяхъ она была совсѣмъ одинока. Учительницы относились къ игуменѣ съ недовѣріемъ и враждебностью. Каждая изъ нихъ старалась при встрѣчѣ не подѣловать ей руку. Вопросъ, подѣловать ли руку графинѣ, долго всѣхъ занималъ и волновалъ. Но графиня руку игуменѣ подѣловала. Это произвело большое впечатлѣніе. Постѣ долгихъ и упорныхъ усилій, Евгенія Борисовна увидѣла, что не сможетъ перебороть и измѣнить весь установившійся въ мона-

спирѣ строй. Она вернулась въ Москву и жила тамъ съ матерью и сестрой, одно время замѣщая заблввшую надзирательницу въ пріютѣ А. Ѳ. Аксаковой. Потомъ она нѣкоторое время работала въ Татевской школѣ С. А. Рачинскаго.

С. А. Рачинскій оказалъ очень большое вліяніе на Евгенью Борисовну. Его мысли о воспитаніи во многомъ были ея мыслями. Лѣвшинскія школы были во многомъ продолженіемъ Татева. С. А. Рачинскій, племянникъ поэта Баратынскаго, богатый помѣщикъ, оставилъ свой домъ и переехалъ жить въ основанную имъ въ его имѣніи Татеву школу. Онъ считалъ что воспитатель долженъ самъ жить той духовной и нравственной жизнью, которую онъ хочетъ воспитать въ дѣтяхъ. Его стремленіемъ было церковное воспитаніе. Но его мысли русская школа должна быть своеобразной. Въ своей программѣ онъ давалъ преимущество Закону Божіему и Церковному славянскому языку. Въ системѣ воспитанія онъ считалъ необходимымъ развитіе эстетики. Но эта эстетика должна быть не отвлеченной, а реальной, развитіемъ ощущенія реальной, живой красоты открывающейся въ церкви. Ощущеніе этой красоты всегда было сильно въ простомъ народѣ. Среди повседневной деревенской жизни, самымъ яркимъ и прекраснымъ было то, что онъ слышалъ и видѣлъ въ церкви. Поэтому и школа должна быть раскрытіемъ церковной красоты. Все воспитаніе въ Татевской школѣ было построено на этомъ. Главнымъ средствомъ къ этому было обученіе церковному чтенію и церковному хоровому пѣнію, которое С. А. Рачинскій считалъ особенно важнымъ достояніемъ чтеніе Житій Святыхъ.

Работа въ Татевской школѣ очень много дала Евгеньѣ Борисовнѣ. Но стремленіе къ монастырю не оставляло ея, а дѣлалось все сильнѣе. Въ Москвѣ ей посоветовали обратиться къ Архіепископу Варшавскому (впоследствии Московскому Митрополиту) Леонтію. Владыка принялъ ее въ свою епархію и назначилъ настоятельницей Лѣвнинской общины, которая потомъ трудами почившей и была обращена въ Лѣвнинской Богородицкой Монастырь.

Люди по разнымъ причинамъ и по разнымъ убѣжденіямъ уходять въ монастырь. Евгенья Борисовна ушла изъ міра не для спасенія своей души и не для того, чтобы отгородиться отъ міра, но для того, чтобы изъ монастыря служить міру. Монастырь

для нея былъ наиболѣе широкимъ путемъ служенія міру.

Это опредѣлило всю ея жизнь и всю ея дѣятельность. Основанная ею община, а потомъ монастырь, были первой въ Россіи попыткой женскаго дѣятельнаго монашества. Въ этомъ она не отклонялась отъ русской православной традиціи. Русскіе монастыри издавна были великой культурной силой. Колонизація многихъ окраинъ была совершена монастырями. Съ первыхъ началъ христіанства на Руси и до послѣднихъ лѣтъ, многие монастыри были центрами духовной жизни, оказывавшими постоянное вліяніе на міръ. Но на ряду съ этимъ въ русскомъ монашествѣ была и другая струя — чистаго аскетизма. Этотъ аскетизмъ, въ подлинномъ своемъ существѣ составляющій основу христіанской жизни и особенно монашества, и не отвергающій дѣятельности, иногда въ нѣкоторыхъ своихъ струяхъ уклонялся къ отрицанію жизни и утверждалъ свою исключительно цѣльность. Эта струя была очень сильна среди рядового простого монашества въ концѣ XIX вѣка и для ея сторонниковъ вся дѣятельность Матушки Енатирины и ея монастыря казалась неправильной, уходящей отъ монастырскихъ традицій.

Матушка Енатирина не отвергала аскетизма. Она хорошо знала и высоко цѣнила аскетическую литературу. Она сама была строгой постницей и молитвенницей, которую духовный отецъ долженъ былъ удерживать отъ слишкомъ тяжелаго подвиговъ. Но она всегда возставала и боролась съ проявлявшимися наружу фанатическими утвержденіями единственной спасительности аскетическаго пути, съ отрицаніемъ красоты, дѣятельности и разума, съ возведеніемъ грязи, темноты и почти ненавистнаго отрицанія міра къ единственной возможности спасенія.

Съ этимъ настроеніемъ она ушла въ монастырь и съ нимъ прожила всю свою длинную монашескую жизнь.

Въ декабрѣ 1885 графиня Евгенья Борисовна пріѣхала въ Лѣснѣ въ Холмогоры Руси съ тремя послушницами и двумя дѣвочками. Въ то время въ Лѣснѣ была лишь одна каменная церковь, въ которой находилась чудотворная икона Лѣвнинской Божіей Матери и одинъ домъ, въ которомъ раньше жили католическіе священники ордена Паулиновъ.

Первые годы въ Лѣснѣ были суровы и трудны. Жили въ старомъ ветхомъ домѣ,

передѣланномъ изъ хлѣбныхъ амбаровъ. Сами пекли хлѣбъ. Графиня Евгенія Борисовна, вскорѣ постриженная въ монашество съ именемъ Екатерины, а потомъ возведенная въ санъ Игуменни, сама несла всю черную работу. Вставая ночью, она убирала церкви, шла на клиросъ, канонаршила и въ то же время непрестанно несла труды по увеличенію и расширенію общины. Священникомъ общины былъ отецъ Матвій, человѣкъ подвижнической жизни, строгій къ себѣ и къ другимъ. Онъ начиналъ службу въ четыре часа утра и требовалъ присутствія всѣхъ сестеръ. Если церковь не была готова къ богослуженію, онъ молча уходилъ и не совершалъ службы вовсе. Поэтому матушка съ трехъ часовъ бывала въ церкви.

Не было необходимыхъ средствъ и мать Екатерина съ одной послушницей (потомъ постриженной въ монашество съ именемъ Анатолія и до сихъ поръ находящейся въ Лѣсинскомъ монастырѣ - вѣрной спутницей и помощницей Матушки за время ея сорокалѣтняго монашества и игуменства) отправилась въ Москву. Цѣлые дни она просиживала по кухнямъ богатыхъ московскихъ домовъ, главнымъ образомъ купеческихъ, ожидая, что ее примутъ. Одиная она пришла къ богатую купцу, известному своей благотворительностью. Кромѣ нея въ кухнѣ было много другихъ просителей и просительницъ и купецъ, вызывая наждаго къ себѣ въ кабинетъ давалъ по 10 рублей. Когда очередь дошла до матери Екатерины, онъ тоже пожертвовалъ 10. рублей и потомъ сталъ разспрашивать о монастырѣ. Послѣ бесѣды онъ сказалъ: «Дѣло хорошее. Я вамъ мало далъ», вышелъ и принесъ еще 100 рублей. Поблѣскавъ еще, узнавъ о намѣреніяхъ матушки, о школѣ, о больницѣ, онъ опять вышелъ и принесъ еще 200 рублей. Известный фабрикантъ старобрядецъ Матвій Кузнецовъ послѣ длинной бесѣды съ Матерью Екатериной пожертвовалъ 4000 рублей. Вслѣдствіи монастырю помогали Св. Синодъ и изъ своихъ личныхъ средствъ Государь Императоръ Николай II, Государыня Императрица Александра Феодоровна и вдовствующая Государыня Императрица Марія Феодоровна.

Въ краткомъ очеркѣ невозможно обрисовать постепенный ростъ Лѣсинскаго монастыря и его значенія. Этотъ монастырь былъ единственнымъ въ Россіи женскимъ монастыремъ дѣятельнаго монашества и

значеніе его для дѣла Православія въ краѣ, гдѣ католичество и униатство были чрезвычайно сильны, велико и неоспоримо. При монастырѣ были основаны школы начальная, второклассная, церковно-учительская и сельско-хозяйственная. Дѣвушки, прошедшія черезъ эти школы, становились учительницами и, разбѣжались по деревнямъ, дѣлались живой силой, распространившей и укрѣпившей Православіе. Лѣсинскій монастырь создалъ изъ себя много другихъ монастырей, гдѣ настоятелями были монахини изъ Лѣсны. Такъ возникли монастыри Радочница, Вировъ, Красностокскій (Гродненской губ.) и Теодинъ (Сувалской губ.). Кромѣ этого самъ Лѣсинскій монастырь имѣлъ Подворья въ Варшавѣ, Ялтѣ и Петербургѣ.

Когда мать Екатерина пріѣхала въ Лѣсгу, тамъ была одна церковь и одинъ домъ при 55 десятинахъ земли, въ которомъ она жила съ 3 послушницами, 2 дѣвочками и однимъ священникомъ. Когда она оставила Лѣсгу, тамъ были монастырь съ 1200 десятинами земли, осушенными болотами, многочисленными строеніями, школами, больницею и амбулаторіею не только для монахинь и дѣтей, но и для всего окрестнаго населенія. Хозяйство монастыря было поставлено образцово. Въ монастырѣ было 400 монахинь и около 100 служащихъ. Монастырь сталъ извѣстенъ не только населенію Холмщины, но и всей Россіи и на храмовые праздники въ него стекалось до 20.000 богомольцевъ.

Все это было гоздано непрестанными трудами почившей и ея помощницы матери казначей, потомъ игуменни, Ницы, въ міру Наталія Григорьевны Носаковской.

Въ 1900 году монастырь посѣтили Государь Императоръ и Государыня Императрица съ Великими Князьями Михаиломъ Александровичемъ, Владимиромъ Александровичемъ и Николаемъ Николаевичемъ.

Въ 1908 году, желая принять схиму, Мать Екатерина сложила съ себя настоятельство и передала его своей сотрудницѣ казначей монастыря Матери Нинѣ. Но жизнь не позволила почившей привести въ исполненіе свое желаніе - уйти отъ дѣятельности - и съ тѣхъ поръ имена обѣихъ матушекъ - игуменей неразрывно связаны съ исторіей Лѣсинскаго монастыря.

Въ 1915 году при наступленіи нѣмцевъ монастырь былъ эвакуированъ частью на Петербургское Подворье, частью въ Пониптаевскій монастырь Нижегородской губернии, а потомъ въ монастырь Жабинъ въ Бессарабію, гдѣ его и застало великое русское несчастье въ февралѣ 1917 года. Въ апрѣлѣ этого же года матери Екатерины была проведена тяжелая операція, — ампутація ноги, на которой открылась рана отъ давящаго ожога, полученнаго еще въ молодости. Осенью 1917 года монастырь Жабинъ подвергся нападенію большевистскихъ ордъ, возвращавшихся съ Румынскаго фронта и объ матушки были чудесно спасены отъ смерти.

Послѣ великой войны монастырь вмѣстѣ съ Бессарабіей перешелъ подъ румынское управленіе. Въ 1921 году по приглашенію Сербскаго высшаго духовенства объ игуменіи и большаю часть сестеръ перѣхали въ Югославію, гдѣ имъ были предоставлены монастырь Хопово, около мѣстечка Иригъ въ Сремѣ. При монастырѣ и теперь находится дѣтскій сиротскій пріютъ.

Всѣ знавшіе пожившую Мать Екатерину никогда не забудутъ ея необыкновенной теплоты и ласки, съ которой она встрѣчала всѣхъ и каждого, ея подлиннаго христіанскаго смиренія. Смирненіе было ей главной основной чертой. Она была человѣкомъ высокаго подвига и строгой монашеской жизни. Всегда вставалъ въ 3 часа ночи, неустанно работалъ, до потери ногъ всегда прислуживалъ въ Церквѣ, она была радостна, весела и сѣтила. Последніе 3 днѣ страстной седмицы она не ѣла и не пила ничего, кромѣ чая и просфоръ. И при этой строгости къ себѣ она была терпима и широка къ другимъ. Однажды еще въ Лѣсигѣ она пришла на именины къ жсгѣ Лѣснинскаго свидѣнника, гдѣ было много молодежи. Чтобы не смущать своимъ присутствіемъ веселья и радости, она сѣла за рояль и стала играть, а молодежь танцевала. Многіе осуждали матушку за это, но кто взглядымъ въ этотъ поступокъ неумолимо строгой къ себѣ самой монахини, не признаетъ, что въ немъ вѣсть духъ Каины Галилейской, что онъ — свидѣтельство великой христіанской любви и широты духа. И сколько другихъ подобныхъ поступковъ, теперь уже забытыхъ, было въ ея жизни.

Въ сентябрѣ 1925 года въ Хоповѣ былъ съѣздъ Русскаго Христіанскаго Студенческаго Движенія. Мать Екатерина очень

радовалась этому съѣзду, всегда любя молодежь, живо интересовалась всѣмъ происходившимъ на съѣздѣ и всѣ участники его не забудутъ матушку и ея отношенія къ нимъ.

Заболѣвъ въ началѣ октября, мать Екатерина уже не покидала постели. За время болѣзни она не говорила о смерти, но разъ на вопросъ доктора, какъ она себя чувствуетъ, она отвѣтила: «пора ужъ снпнуть кафтапъ, весь износился».

Послушница Лѣснинскаго монастыря сестра Зинаида (нынѣ монахиня мать Павла) такъ описываетъ кончину матушки:

«15/28 октября, около 9-ти часовъ утра, у матушки Екатерины произошло сильное кровоизліяніе изъ горла; совершенно неожиданно, т. е. наканунѣ она чувствовала себя лучше обыкновеннаго, и докторъ оврадѣленно надѣлся на благополучный исходъ болѣзни».

Кровь залила весь апостольникъ; лицо Матушки покрылось мертвенной блѣдностью и выступилъ холодный потъ.

Послали за о. Алексѣемъ, т. е. казалось, уже наступаетъ конецъ. Съ трудомъ помогли матушку; во время кровоизліянія Матушка сѣдела. Она поемному стала приходить въ себя, и слабымъ голосомъ сказала о. Алексѣю: «А почъ я такъ хорошо спала». Пришелъ докторъ изъ Ирига, лѣчившій Матушку, нашелъ положеніе очень серьезнымъ; просилъ Матушку не двигаться и не говорить.

Около 11 часовъ утра пришелъ О. Алексѣй со Св. Дарами и Матушка причастилась Св. Таинъ. Она говорила шопотомъ, чтобы не дѣлать усилія. Выпила холоднаго курянаго бульона (послѣ перерыва къ 42 года Матушка стала принимать мясную пищу во время болѣзни). Просила позвать брата своего, который сѣлъ около ея кровати, но кажется они не разговаривали.

Потомъ по его уходѣ, Матушка позвала сестру Зинаиду и тихо-тихо сказала: «Возьмите тетрадь».

И псо прозвучали слова Матушки: «Новый Іерусалимъ — градъ четырехугольный, апоналитическій; четвертый уголъ — эмблема обожениаго человѣчества въ своей совокупности воплощающаго полноту Божества».

Были еще двѣ фразы, но нѣкоторыя слова произнесенныя очень тихимъ голосомъ с. Зинаида разобрать не могла, переспрашивать не рѣшилась, и смыслъ этихъ

фразы не вполне ясны. За время болезни Матушка еще два раза диктовала с. Зинаиде свои мысли и всегда говорила: «давайте напишем». И заканчивала «на сегодня довольно!»

До 5-ти часов вечера матушка лежала спокойно, но мертвенная бледность не сходила с ее лица, и взгляд ее глаз оставался потухшим.

В 5 часов поднялось в груди у Матушки сильное kloкотанье, казалось, хлынуть опять кровь, — но вышло крови очень мало, зато дыхание стало затрудненным и общее состояние ухудшилось.

Было ясно, что наступает конец. Матушка была в ясном сознании; она глазами позвала сестру Зинаиду, которая близко наклонилась к ней, и Матушка сказала слабым голосом: «пожалуйста все, что я диктовала Зинаиде в Париже». Рядом собрались все сестры; пришел о. Алексий. Матушка сама просила: «попросите священника отходную...»

Она лежала с закрытыми глазами и громко дышала. В руке она держала зажженную свечу. Священник читал отходную. Когда он кончил и благословил Матушку крестом, стали по очереди подходить все сестры прощаться. Он делал земной поклон и целовали руку Матушки. Некоторые просили прощения и Матушка ясно говорила им: «Бог простит». Началось предсмертное томление, правда очень короткое. Матушка просила переложить подушки, поднять ее выше и немного безмятежась. Она сказала: молитесь, чтобы скорее, на что мать Анатолия ответила: «все сестры молятся, Матушка».

В гостинной сестра читала канон на исход души, а все другие стояли на коленях и молились рядом в келье Матушки Нины. Дыхание делалось все слабее, все медленнее. Совсем незадолго до кончины пришла еще одна сестра просить прощения у Матушки и Мать Анатолия

сказала: «Матушка, сестра... просить тебя простить ее» —, на что Матушка тихим, но ясным голосом ответила: «Бог простит!»

Потом Матушка просила мать Анатолию перекрестить ее, т.к. сама уже не могла сделать этого — от слабости.

У постели Матушки при ее кончине были брат ее граф Андрей Борисович Ефимовский, монахиня Мать Анатолия и Инокентий Зипанда. Все рже и тише становилось дыхание Матушки; под звуки канона, под молитвы всех сестер, молившихся, чтобы Господь принял светлую душу Матушки — отошла Матушка из жизни этой в Вечную Жизнь в 7 ч. 20 м. вечера. Ни волнения, ни страха — одно только желание скорее соединиться с Господом.

Матушка блаженно и тихо уснула, и кончину ее даже нельзя назвать смертью. Она говорила при жизни: «У Бога смерти нет», — и ее кончина подтвердила ее слова.

Отпевание состоялось в субботу 18/31 октября. Оно было совершено епископом Максимilianом, в сослужении священника Лесинского Монастыря о. протоиерея Алексия Нелюбова и сербского духовенства. Погребение совершено на следующий день в воскресенье 19 октября (1-го Ноября) в ограде монастыря у самых стн церкви. В этот день исполнилось ровно 40 лет ее монашества.

Дни ее кончины и погребения были днями тяжелого горя для всего монастыря. Но за всем горем, за всей печалью была пасхальная радость победы над смертью. В этих днях был ясный свет тихого и праведного отшествия ко Господу, светлого завершения длинной, праведной, полной подвигов и трудов жизни для Бога и в Боге.

Н. К.

СПОРЪ О МОНАРХІИ.

Въ № 3 «Пути» помѣщена интересная полемика г.Петрова и Н.А.Бердяева по вопросу о монархіи. Г.Петровъ обосновываетъ религіозный характеръ монархическаго начала. Н.А.Бердяевъ оспариваетъ эту точку зрѣнія и попутно обрушивается на монархистовъ. Вопросъ этотъ настолько значителенъ съ общей принципіальной и нашей русской точки зрѣнія, и взгляды, высказанные Н.А.Бердяевымъ, содержатъ такое рѣшительное осужденіе монархизма, что съ своей стороны, какъ убѣжденный русскій монархистъ, я не считаю возможнымъ обойти ихъ молчаніемъ. Спокойное и объективное отношеніе къ этому вопросу можетъ помочь устраненію недоразумѣній и неправильныхъ оцѣнокъ. Я не берусь сказать ничего новаго по этому вопросу, но былъ бы счастливъ, если бы удалось хотя бы показать неосновательность нѣкоторыхъ предубѣжденій противъ монархіи и монархизма въ Россіи.

Первое обоснованіе религіознаго характера монархіи находится въ Библии, въ разсказѣ объ установленіи царства въ Израилѣ. Починъ установленія царства исходилъ отъ старѣйшинъ народа, которые обратились по этому дѣлу къ пророку Самуилу, видя въ немъ посредника передъ Богомъ. Самуилъ предупредилъ народъ о тяготахъ, которыя на него лягутъ и объ отвѣтственности, которую онъ на себя приметъ, если будетъ настаивать на исполненіи своего желанія. Но, когда старѣйшины заявили, что эти трудности не останавливаютъ ихъ, Самуилъ, по повелѣнію Божію, помазалъ на царство Саула и Господь открылъ пророку про Саула, «Онъ спасетъ народъ Мой отъ руки Филистимлянъ, ибо я призрѣлъ на Народъ Мой, такъ какъ воля его достигъ до Меня» (I Книга Царствъ, IX, 16).

Въ этомъ разсказѣ Библии нельзя не отмѣтить двухъ моментовъ: 1) народъ проситъ объ установленіи царства и сознательно принимаетъ на себя тяготы и сопряженную съ этимъ отвѣтственность; 2) при такихъ условіяхъ просьба народа признается заслуживающей вниманія. Царская власть не навязывается народу свыше, но получаетъ благословленіе Божіе, когда принимается народомъ съ полнымъ сознаніемъ вытекающихъ отсюда обязанностей. При этомъ царская власть получаетъ характеръ священнаго служенія и носитель ея становится помазанникомъ Божіимъ. «Воля народа» становится моментомъ подчиненнымъ объясняющимъ историческое происхожденіе формъ правленія, но не источникомъ ея санкціи: царь посвящается на свое служеніе Божіими служителями, онъ царствуетъ Божіей милостью, а не волею народа. Въ этомъ существенное различіе народоправства и монархіи. Въ народоправствѣ содержаніе, форма и санкція власти имѣютъ одинъ общій источникъ - волю народа, при чемъ критеріемъ ея является соотношеніе силъ или воля большинства. Въ монархіи санкція власти религіозна. Въ порядкѣ должествованія, монархъ - выразитель совѣсти народа въ исторической преемственности его развитія; царская власть является живымъ звеномъ между прошлыми и будущими поколѣніями, возвышаясь надъ преходящими страстями, партіями и классами. Вотъ почему особа царя - помазанника Божія окружена ореоломъ въ глазахъ народа. Добровольно принятая имъ конституція и законодательство сохраняютъ для Монарха такъ же, какъ для народа характеръ священнаго обязательства, но никакія внѣшнія нормы не могутъ исчерпать органической

и моральной природы царского служения и ответственности монарха перед Богомъ. Конечно, могутъ быть недостойные носители власти, никакой священный сакъ не обеспечиваетъ отъ грѣха, но мы различаемъ идею царскаго служения и личность ея носителя.

Изъ этого видно, почему во всѣ времена Церковь не безразлично относилась къ формѣ правленія и оказывала предпочтеніе той, которая связываетъ власть идеей религіознаго помазанія. Это не значитъ, конечно, что монархія является единственной допустимой формой правленія. Это было бы неправильно прежде всего съ политической точки зрѣнія. Признавая монархическую форму наилучшей, или единственно желательной для Россіи, можно держаться совершенно иной оцѣнки въ примѣненіи, скажемъ, къ Америкѣ. Что касается Церкви, область ея — вѣчное, безусловное «царство не отъ міра сего», тогда какъ формы правленія преходящи. Здѣсь грань между Церковью и государствомъ. Въ нормальныхъ условіяхъ ихъ отношенія определяются благословеніемъ Церкви и стремленіемъ государства усвоить эти высшіе начала справедливости и милосердія. Таки слагались отношенія Церкви и государства въ древній періодъ нашей исторіи,*) и лучшія страницы нашего недавняго прошлаго отмечены печатью такого же отношенія. Всѣ великія реформы, начиная отъ Ярославовой правды и кончая освобожденіемъ крестьянъ, были проведены подъ благотворнымъ воздействиемъ христіанскаго идеала, хранителемъ котораго была Церковь. Большинство нашихъ войнъ, вплоть до послѣдней мировой войны освящались религіозной идеей, защиты единоувѣрцевъ и единоплеменниковъ. Въ важныя историческія минуты ответственныхъ рѣшеній общій порывъ объединялъ Царя и народъ. Это настроеніе наблюдалось и въ послѣднюю войну, пока разложеніе не нарушило моральнаго и религіознаго равновѣсія народной души. Все это есть не идеализация, а признаніе основнѣхъ фактовъ прошлаго. Но въ жизни народа, какъ и отдельнаго человѣка героическіе моменты перемежаются сѣрыми буднями, въ которые

всего труднѣе сохранять нравственный идеалъ нерушимымъ. Лучшіе русскіе люди и наиболѣе пламенные патріоты, Хомяковъ, Аксановъ, Достоевскій и другіе безпощадно бичевали эти грѣхи и призывали власть и народъ къ покаянію.

Въ своемъ отвѣтѣ монархисту Н.А.Бердяевъ не хочетъ считаться съ тѣмъ, что дала монархія Россіи. Онъ закрываетъ глаза на величайшія ея политическія и государственныя заслуги, на то созданіе великаго государства, которое было дѣломъ поколѣній Московскихъ князей, царей и императоровъ, и въ этомъ обнаруживаетъ крайнюю односторонность. Что въ этомъ дѣлѣ политическій элементъ неразрывно связанъ съ церковной и религіозной идеей, объ этомъ свидѣлствуютъ отношенія цѣлаго ряда святыхъ къ князьямъ и монархамъ, не говоря объ указанныхъ выше практическихъ достиженіяхъ и реформахъ. Безпристрастное изученіе исторіи Россіи не можетъ этого не подтвердить: да были грѣхи и паденія, но для оцѣнки прошлаго еще важнѣе положительные достиженія и доказательства не прекращавшагося никогда вліянія православной вѣры на направленіе государственной жизни.

Я не знаю, что понимаетъ Н.А.Бердяевъ, подъ «признаніемъ церковно-догматическаго значенія за самодержавной монархіей». Оно представляется ему «самою настоящею ересью, за которую мы терпимъ жестокую кару». Изъ этихъ словъ можно заключить, что подобное признаніе входило въ ученіе нашей Церкви. Такое утвержденіе обычно въ рукахъ иностранцевъ, недостаточно знакомыхъ съ существомъ дѣла, но оно странно звучитъ въ устахъ русскаго религіознаго писателя. Видѣ не можемъ же всѣ мы терпѣть «жестокую кару» за мыслію отдѣльныхъ писателей. Еслибы это было иначе, то я хочу надѣяться, что и самъ Н.А. былъ бы осторожнѣе въ своихъ сужденіяхъ, хотя бы изъ состраданія къ своимъ ближнимъ.

Авторъ проповѣдуетъ аполитизмъ, а на самомъ дѣлѣ впадаетъ въ политику, которая диктуется не доводами разума, а настроеніями. О монархіи и монархистахъ онъ говоритъ не иначе, какъ съ чувствомъ раздраженія. По его мнѣнію люди «право-монархическаго направленія» «обычно болѣе любятъ насилие во имя» своего пониманія добра и легче относятся къ пролитію крови и убійству человѣка, чѣмъ большая часть другихъ на-

*) См. проф. Ключевскій: «Содѣйствіе Церкви успѣхамъ русскаго гражданскаго права и порядка» (Очерки и рѣчи, 2-й сборникъ статей, Петроградъ, 1918, стр. 88-114).

правлений, если не считать коммунистов, которые всё же превзошли в практике насилий и убийств». Все эти обвинения были в свое время трафаретами в устах оппозиционной интеллигенции. От Н.А. Бердяева, столь часто призывающего к перемоту трафаретов, можно было ожидать более беспристрастных оценок. Еврейские погромы считались всегда делом рук правых, но Н.А. Бердяев достаточно присмотревшись к советской действительности, мог, казалось бы, внести поправки в такие суждения и признать, что печальные явления, о которых он говорит, имеют, к сожалению, гораздо более глубокие бытовые и социальные корни. Кроме наблюдения над русской действительностью можно вывести некоторые поучения из окружающей нас здесь за рубежом обстановки. От кого исходит ненависть к христианским вероисповеданиям, здесь во Франции — от правых или от левых? Переходя к вопросу о более легком отношении к убийствам и пролитию крови у монархистов, чем у других партий, более чем странно забвение системы террора, практиковавшегося нашими революционерами и анархистами. Здесь опять скажешься пережитком старой интеллигентской закваски в оценках, и снова не помогают аналогии, которые можно почерпнуть из европейской истории. Вдв «великая» французская революция и якобинский террор при всем желании не могут быть приписаны правым.

Обобщения и оценки Н.А. носят явно субъективный характер. Что сказать, напр., о таком утверждении: «у нас никогда не было вполне независимого, идейного, общественного монархизма». Что же судит Н.А. с славянофилами, Хомяковыми, Самаринскими, братьями Аксаковыми, Достоевскими, Константином Леонтьевым, западником Чичеринским, Владимиром Соловьевым и сонмом других писателей, что они судят, наконец, с Пушкиным, Тютчевым, Глинкою? Что же все эти люди не были представителями «независимого идейного, общественного монархизма»?

Весьма сходные замечания вызывают суждения Н.А. Бердяева о православной Церкви в царское время. Автор и здесь повторяется, старая оценка, и ссылаясь на авторитет Аксакова и Достоевского не мнят себя дала. В свое время в их утверждениях было много горькой исти-

ны и самая преувеличения были уместны, когда приходилось будить совесть и бороться с казенной опеной Церквью. Тогда нужна была смелость, чтобы все это высказывать вслух и настоятельно ренность к положению Церкви. Теперь для этого нужна... неосторожность, ибо такие суждения только на руку врагам Церкви. Если бы Аксаков и Достоевский дожили до наших дней, то они, конечно не ршились бы утверждать, что «старый дореволюционный строй очень напоминает живая церковь».

Недостаточная осторожность — это то, что я позволю себе поставить в упрек Н.А. Бердяеву в пользовании термином «буржуа» в статье «О духовной буржуазности». Если он имеет в виду только понятие духовного мщанства, то об отрицательном отношении к такому явлению не пришлось бы спорить, но в таком случае стоить ли ломиться в открытую дверь? Самая настойчивость осуждений «буржуа», которому автор приписывает всевозможные преступления создаст впечатление, что дело не так просто, и что речь идет не всегда только о «духовном», но иногда и подлинном буржуа, т. е. об определенном экономическом классе. Его аргументами мог бы вполне воспользоваться живогерушский собор, в свое время провозгласивший «капитализм» смертным грехом, а борьбу с ним священной для христиан. В таком утверждении есть смешение двух планов и двух царств, против чего Н.А. Бердяев не раз возставал. Чтобы не быть голословным, приведу следующие выдержки: «Праведность буржуа никогда не превосходит праведности иудейскую и фарисеев». «Это буржуа любить творить милостыню... в синагогах и на улицах, чтобы прославляли их люди». «Буржуа хочет приобрести весь мир» и т. д. Все это говорит Н.А. Бердяев. Правда он оговаривается, что «буржуазность определяется не экономическим положением, но духовным отношением к этому положению. Поэтому в каждом классе она может быть духовно преодолена», однако тут же автор добавляет: «С уровнем буржуа считается история, когда создается государство, право, хозяйство, обычай и нравы, идол научности. Не ясно ли, что начав о духовной буржуазности, автор сбивается на понятие буржуазии, как определенного эконо-

мического класса, съ которымъ дѣйстви-
тельно считается исторія?

Если такая сбивчивость возможна у
писателя, то что требовать отъ малообра-
зованныхъ читателей, и не можетъ ли она
служить на пользу людямъ аномальнымъ.
На эти мысли меня навела старая
газетная вырѣзка, сохранившая, однако
всю свѣжесть. Дѣло происходитъ не теперь,
когда мы читаемъ статьи Н.А.Бердяева,
а три года тому назадъ въ с. Честовѣтѣ,
Июмскаго у. Харьковской губ. Свя-
щенникъ живоцерковникъ председатель-
ствуетъ въ собраніи, гдѣ обсуждается
«чистка святыхъ».

— Сергія Радонежскаго оставляете въ
святыхъ, - спрашиваетъ батюшка.

— Исключить, долой. Благословлялъ ца-
рей на кровопролитныя бойни.

— Иосифа Бѣлгородскаго.

— Воиъ, помѣщикъ. Сынъ полковника.

Собраніе выноситъ резолюцію: «Исклю-

чить изъ числа святыхъ всѣхъ такъ назы-
ваемыхъ праведниковъ буржуазнаго проис-
хожденія». (Посл. Нов. 1923, 14 февр.)

Да не посѣтуетъ на насъ Н.А. за эту
выдержку, имѣющую цѣлью только под-
черкнуть насколько необходима величай-
шая осторожность въ формулированіи оцѣ-
нокъ, во избѣжаніе добросовѣстныхъ не-
дразумѣній и недобросовѣстнаго исполь-
зованія неясныхъ или неточныхъ выраже-
ній.

Если откинуть ихъ, то, конечно, всетаки
останется почва для идейнаго расхожденія
и спора. Такіе споры неизбежны, даже
между людьми, близкими по многимъ
другимъ существеннымъ вопросамъ. Ихъ
нечего бояться, когда въ основѣ ихъ ле-
житъ исключительно стремленіе прибли-
зиться къ уясненію истины.

Кн. Григорій Трубецкой.

ДНЕВНИКЪ ФИЛОСОФА.

(Споръ о монархїи, о буржуазности и о свободѣ мысли).

Одно изъ самыхъ тягостныхъ послѣдствій большевистской революціи я вижу въ томъ, что, вызывая противъ себя бурную эмоціональную реакцію, она до крайности затрудняетъ свободу мышленія и обсужденія вопросовъ по существу, парализуетъ истинность творчества и охоту къ нему, внушаетъ исключительно охранительныя и реставраціонныя настроенія. Всякая мысль, всякое слово оцѣниваются не по существу, не по ихъ истинности или ложности, а исключительно съ утилитарной точки зрѣнія, — выгодна ли эта мысль и это слово для борьбы противъ большевикамъ и противъ революціи. Такъ возстаивается съ другого конца старая психологія русской лѣвой интеллигенціи, которая все расцѣпывала исключительно съ точки зрѣнія борьбы противъ самодержавія. Мнѣ пришлось большую часть моей литературной дѣятельности бороться противъ этой утилитарной психологіи во имя свободы мысли, во имя самоцѣльности истинны и правды и теперь ту же борьбу я приступаю вести на другомъ фронтѣ. Есть истины, которыя были безспорны при «самодержавіи», онѣ остаются безспорными и при «большевизмѣ». Безспорныя истины, которыя высказывались нашими лучшими религіозными мыслителями втеченіе всего XIX вѣка, не отбрасываются отъ того, что нынѣ царитъ большевизмъ. Если есть каная-либо миссія у эмиграціи, то это есть прежде всего миссія свободной мысли, свободного и открытаго утвержденія правды, попираемыхъ въ совѣтской Россіи. Между тѣмъ какъ значительная часть эмиграціи живетъ и питается культомъ

условной лжи. Въ этомъ № «Пути» печатается нацравленная противъ меня статья Кн. Г. Н. Трубецкого «Споръ о монархїи». Я не причисляю Кн. Г. Н. Трубецкого къ тѣмъ крайнимъ правымъ монархическимъ элементамъ, которые я имѣлъ главнымъ образомъ въ виду въ своемъ «Отвѣтѣ монархисту» въ № 3 «Пути». Я очень цѣню благородство, тактъ, чувство мѣры Кн. Г. Н. Трубецкого. Но статья его «Споръ о монархїи» вызвала во мнѣ тѣ мысли, съ которыхъ я начинаю свой «Дневникъ Философа». Я вижу въ статьѣ этой подтвержденіе того, что нынѣ свобода мысли и свобода оцѣнокъ съ точки зрѣнія истины и правды признаются несвоевременными, тактически вредными. Мои мысли признаются прежде всего не столько ложными по существу, сколько неосторожными и предными, такъ какъ ими могутъ воспользоваться живодерковники или сторонники революціи. Но я долженъ сознаться, что, если я твердо убѣжденъ въ истинности и правдивости какого-либо положенія, то я буду его высказывать, даже если самъ дьяволъ имъ воспользуется и частично признаетъ его. Принципіальнымъ въ статьѣ Кн. Г. Н. Трубецкого является его защита монархїи. Тутъ онъ исповѣдуетъ свою вѣру. Въ остальномъ же статья его носитъ исключительно тактическій характеръ. У меня есть двойнаго рода разногласіе съ Кн. Г. Н. Трубецкимъ. Я не согласенъ съ нимъ по существу въ вопросѣ о монархїи, хотя истати сказать я совсѣмъ не являюсь противникомъ монархїи всегда и вездѣ, признаю ея положительное историческое значеніе и отнюдь не считаю себя

апологетомъ и идеологомъ республики и демократии. Но я не согласенъ съ нимъ и тактически. Начну съ послѣдняго. Мнѣ известно, что въ правой части эмиграціи, которая фактически преобладаетъ, и даже въ умѣренной ея части установилось убѣжденіе, что въ наши дни недопустимо говорить правду о грѣхахъ и лжи стараго, дореволюціоннаго строя жизни и что тактически нужно и полезно всячески его идеализировать. Такого рода тактика должна помочь сверженію большевизма и продолженію революціи. Обличеніе неправды дореволюціонной жизни представляется оправданіемъ революціи, принятіемъ революціи. Я не согласенъ съ этимъ и по существу, и тактически. Прежде всего, я думаю, что правда есть всегда правда, и ложь есть всегда ложь и всегда умственно утверждать правду и отрицать ложь. Но я убѣжденъ также, что очень полезно и тактически целесообразно какъ можно громче говорить о томъ, что неправда и ложь, грѣхъ и зло въ дореволюціонной жизни сурово и по Божьему созволенію изобличены въ революціи и никогда болѣе не могутъ и не должны вернуться къ господству въ жизни. *) Это помогаетъ любить большевикамъ и преодолѣть революцію. Всякая же идеализація дореволюціоннаго строя, революцію породившаго, всякая реставраціонная установка воли мѣшать любить большевикамъ и преодолѣть революцію. Пока есть призракъ реставраціи, династической, аграрной, бытовой, пока есть признаніе принципиальной истинности и идеальности тѣхъ основъ жизни, на которыхъ покоился старый режимъ, революція будетъ продолжаться. Большевикская власть для крестьянъ, для рабочихъ, для красноармейцевъ, для новой интеллигенціи, порожденной революціей, превращается въ охрану отъ призрака реставраціи, отъ дореволюціонныхъ настроеній и устремленій. Психологически это ясно для всѣхъ живущихъ въ Россіи и не ослѣпленныхъ своимъ аффектами. Когда социальныя группы, настроенныя реставраціонно, активно выступаютъ, то это скрѣпляетъ широкіе слои русскаго народа съ совѣтской властью. Между тѣмъ какъ всѣ наши надежды основаны на томъ, что широкіе слои русскаго народа окон-

чательно разорвутъ съ совѣтской властью и сами противъ нея встанутъ. Преодолѣть большевизмъ можетъ лишь *пореволюціонная*, а не *дореволюціонная* воля.

Мой «Отвѣтъ монархисту» былъ посвященъ не вообще вопросу о монархіи и ея целесообразности, какъ государственной формы. Я несколько не сомнѣваюсь, что монархія имѣла огромное положительное значеніе въ русской исторіи, и много разъ объ этомъ говорилъ. Въ любомъ учебникѣ можно прочесть о заслугахъ русской монархіи въ прошломъ. Но этимъ несколько не рѣшается вопросъ о настоящемъ и будущемъ. Не понимаю даже, почему заговорилъ Кн. Г. Н. Трубецкой о заслугахъ монархіи. Меня въѣдъ интересовалъ религиозный вопросъ о монархіи, вопросъ объ отношеніи монархіи и Церкви. Я не вижу никакихъ принципиальныхъ и тактическихъ причинъ скрывать безспорную истину объ угнетеніи Церкви въ русской православной монархіи. Горькую ложь отношеній между Церковью и государствомъ у насъ обличали А. Хомяковъ, Ю. Самаринъ, И. Аксаковъ, Достоевскій, Вл. Соловьевъ, а не представители лѣвыхъ и революціонныхъ направлений, которые были къ Церкви равнодушны и враждебны и безразлично относились къ ея угнетенію. Вся русская православно-религіозная мысль XIX вѣка есть воля объ униженіи и угнетеніи Церкви. И вотъ за это униженіе и подавленіе Церкви мы и терпимъ заслуженную кару. Мы терпимъ кару не за лонныя мнѣнія отдѣльныхъ людей, а за историческую ложь отношеній между православной монархіей и Православной Церковью. Поверхностенъ тотъ взглядъ, который въ подавленіи церкви винитъ цѣликомъ государство. Вина въ не государственная власть, которая дѣлала часто свое положительное дѣло, а церковная іерархія и церковный народъ, пасивность русскаго православія. Цезарепапизма никогда не было въ догматическомъ сознаніи Православной Церкви, но онъ существовалъ, какъ историческій соблазнъ, уклонъ и срывъ, какъ грѣхъ, допущенный церковнымъ народомъ. Вы можете почувствовать весь ужасъ униженія и подавленія Церкви, ея несвободы, когда читаете письма послѣдней царицы къ послѣднему царю. Объ этомъ многое могъ бы разсказать А. Д. Самаринъ, бывшій короткое время обер-прокуроромъ св. Синода. Трагедія русской монархіи и источникъ ея гибели въ томъ заключалась, что она потеряла религіозную

*) Этимъ, конечно, несколько не отрицается, что въ старой дореволюціонной жизни было много хорошаго, прекраснаго и святаго.

опору въ Церкви, потому что Церковь въ своей иерархii была въ полной отъ нея зависимости. И потому царь началъ искать духовной опоры въ Распутiи. Революцiя не унижаетъ Церкви, она ее гонитъ, и преслѣдуетъ. Гонимiя и преслѣдованiя не унижаютъ, они скорѣе возвышаютъ. Когда священниковъ и епископовъ расстрѣлываютъ, это ихъ не унижаетъ, это ихъ дѣлаетъ мучениками за вѣру. Унижала же Церковь православная монархiя, когда она ей покровительствовала, ставила въ привилегированное положенiе и обращала въ свое орудiе. Сейчасъ въ совѣтскомъ строѣ подлинное православiе не унижено, оно гонимо, унижены же живодерновники, но тѣмъ обращены въ послушное орудiе Г. П. У. Униженъ приспособившiйся Введенскiй, а не мученикъ за вѣру Митрополитъ Венедиктъ. И въ положенiи «живой церкви» есть нѣкоторое формальное сходство съ положенiемъ Церкви въ синодально-императорскiй періодъ. Когда отъ священниковъ требовали, чтобы они доносили объ антимонархическихъ и антиправительственныхъ настроенiяхъ и замыслахъ, открывшихся на исповѣди, то это безобразное явленiе было прообразомъ того, что мы видимъ у живоцерковниковъ, ставшихъ профессионалами донощиками. Правая же монархическiя теченiя въ эмиграцiи возжелаютъ восстановить тотъ строй отношенiй между Церковью и государствомъ, который былъ до революцiи и который духовно сдѣлалъ революцiю необходимой и оправданной. Въ церковной жизни въ эмиграцiи эти уродливыя и недостойныя отношенiя между Церковью и государствомъ въ малыхъ размѣрахъ восстанавливаются, — церковная жизнь находится въ зависимости не отъ монарха, котораго нѣтъ, а отъ монархистовъ. Этому противятся лучшiе изъ нашихъ иерарховъ, но встрѣчаютъ слишкомъ большiя препятствiя на своемъ пути. Карловатскiй Соборъ былъ насильемъ «государства» надъ Церковью. И я осуждаю правыхъ монархистовъ прежде всего съ религиознаго, церковной точки зрѣнiя.

Мнѣ представляются неубѣдительными ссылки Кн. Г. Н. Трубецкого на религиозное обоснованiе монархiи въ Библии. Библией можно пользоваться для обоснованiя ятроинволюцiоннаго тезиса. Еврейскiй народъ былъ народомъ теократическiмъ, а не монархическiмъ, и никогда монархiя въ еврейскомъ народѣ не имѣла того значенiя, какое имѣла въ Египтѣ или въ Персiи,

Ассирiи и Вавилонѣ. Въ Библии раскрывается конфликтъ между теократическою и монархическою идеей и возникновенiе монархiи описывается, какъ измѣна теократическому призыванiю еврейскаго народа. По поводу желанiя народа имѣть царя Господь говоритъ Самуилу: «не тебя они отвергли, но отвергли Меня, чтобы Я не царствовалъ надъ ними» (Перв. книга царствъ. Гл. 8. 7). И далѣе говоритъ Господь: «и возстаете тогда отъ царя вашего, котораго вы избрали себѣ, и не будетъ Господь отвѣчать вамъ тогда» (Пер. книга царствъ. Гл. 8. 18). Но народъ хотѣлъ походить на другiе народы, т. е. не быть исключительно теократическимъ народомъ. И народъ сознаетъ, что это грѣхъ: «Но всѣмъ грѣхамъ нашимъ мы прибавили еще грѣхъ, когда просили себѣ царя» (Пер. книга царствъ. Гл. 12, 19). Царская власть есть порожденiе грѣха, результатъ нежеланiя народа жить въ непосредственной теократiи. И большая часть царей были идолопоклонниками и носителями не истинной, а ложной мессiанской идеи, какъ въ послѣдствiи въ Византiи значительная часть императоровъ были еретиками. Въ еврейскомъ народѣ мы не находимъ ничего похожаго на египетскiй культъ царской власти, на обоготворенiе царя, которое перешло въ Римъ и породило культъ цезарей, а потомъ въ христiанствѣ смятенномъ видѣ водворилось въ Византiи. Именно въ Библии, у пророковъ мы находимъ впервые пламенные протесты противъ государства, противъ царства, противъ сего неправды и лжи, находимъ даже своеобразно анархическiе мотивы на религиозной почвѣ. Да и аргументы, взятые изъ Библии, не могутъ имѣть рѣшающаго значенiя для нашей эпохи, вообще для христiанской эпохи исторiи. Мы должны рѣшительно признать, что монархiя есть природно-историческiй фактъ, имѣющiй свой смыслъ и свое назначенiе въ исторiи, но не фактъ религиозно-мистическiй. Монархiя имѣла религиозно-мистическiй смыслъ именно для языческаго сознанiя.

Религиозную неправду мистической концепцiи самодержавiя я вижу въ томъ, что она вваливаетъ бремя свободы и отвѣтственности на одного человѣка, снимая это бремя съ христiанскаго народа. Такова вѣдь и мистическая концепцiя папизма. Но наступаютъ времена, когда каждый человѣкъ, каждый христiанинъ долженъ будетъ взять полноту свободы и отвѣтственности на себя. Взвалить все на одного, а

весь народъ держать въ состояніи дѣтской невинности и съесть соблазны Великаго Инквизитора. Кн. Г. Н. Трубецкой, какъ многіе другіе, называетъ мою точку зрѣнія аполитическою. Это совсѣмъ невѣрно. Я признаю относительность политическихъ формъ, относительность монархій и республикъ, что какъ будто бы и самъ Кн. Г. Н. Трубецкой признаетъ, вставая противъ абсолютизаціи государственныхъ формъ, но это совсѣмъ не есть аполитизмъ. Я дѣйствительно думаю, и выразилъ это въ моей книгѣ «Новое средневѣковье», что новая исторія непомѣрно преувеличила значеніе политики въ жизни, создала политизмъ. Это преувеличеніе однаково свойственно монархіямъ и демократіямъ новой исторіи. Я вѣрю, что мы вступаемъ въ новую мировую эпоху, которую называю «новымъ средневѣковьемъ», въ которую фиктивность и иллюзорность, не онтологичность, значительной части политической и государственной жизни будетъ изобличена, въ которую будетъ обращеніе къ подлинному реализму духовной и социальной жизни. Въ наше время важнѣе создавать православные рабочіе союзы, чѣмъ православную монархію. Мы идемъ къ антиформалистической, къ реалистической эпохѣ. Но такой эпохѣ не означаетъ аполитизма или политическаго индифферентизма. Монархія въ старомъ смыслѣ стала въ наши дни утопіей. Мы, вѣроятно, переживемъ еще эпохи цезаризма, бонапартизма, рѣзкихъ сильныхъ личностей, но легитимныя историческія монархіи также изжиты, какъ и легитимныя демократіи съ ихъ безликіми, безличными формализмомъ, съ парламентаризмомъ и пр. Это подтверждается на примѣрѣ фашизма. И въ Россіи долженъ возникнуть своеобразный фашизмъ, мало общаго имѣющій съ старыми право-монархическими направленіями. Кн. Г. Н. Трубецкой непременно хочетъ вмѣстить мою точку зрѣнія въ привычныя категоріи политической мысли новой исторіи: если не монархистъ, то непременно демократъ, если не правый, то непременно лѣвый. Но я все эти категоріи считаю прогнившими. Я прежде всего вѣрю, что мы вступаемъ въ совершенно новую историческую эпоху, которая выработаетъ формы общества, непривычныя для мышленія новаго времени. Время христіанской монархіи, христіанскаго государства прошло, оно обогнало смѣшаное полухристіанство. Наступаетъ время раздѣленія и выявленія реальностей. Но въ то же время можно

вступать на путь осуществленія подлиннаго христіанскаго общества, которое можетъ осуществляться въ безвластіи, бѣдности и жертвенномъ отреченіи. Въ страдальческомъ переживаніи русской революціи, въ жуткомъ ужасѣ козмизма, вызывающемъ сопротивленіе духа, я пережилъ опытъ возникновенія новой жизни. Вотъ этого наступленія новой эпохи Кн. Г. Н. Трубецкой совсѣмъ не чувствуетъ и здѣсь нужно искать главнаго панисго разногласія. Моя точка зрѣнія прежде всего исторіософическая и въ динамической исторіософіи непонятна. Кн. Г. Н. Трубецкой хочетъ непременно признать мой взглядъ на монархію интеллигентскимъ. Не понимаю, что противоплагается интеллигентской точкѣ зрѣнія, дворянская ли, купеческая ли или мѣщанская? Мнѣ несвойственна ни одна изъ этихъ точекъ зрѣнія. Мнѣ совсѣмъ не нужна была революція съ ея ужасами, чтобы обличить ложь господствующаго сознанія нашей революціонной интеллигенціи. Я занимался этимъ обличеніемъ лѣтъ уже двадцать тому назадъ (см. мою книгу «Духовный кризисъ интеллигенціи»). Идеологія лѣвой интеллигенціи была въ корнѣ ложной и фальшивой. Но сейчасъ отрицаніе интеллигенціи и интеллигентской точки зрѣнія превратилось въ трафаретъ и имъ страшно злоупотребляютъ. Исторія русской революціонной интеллигенціи кончена и типъ ея болѣе не возродится. Но въ интеллигенціи была не только ложь, въ ней была и своя отрицательная правда по сравненію съ нашими крѣпкими бытовыми сословіями, которые были въ массѣ своей равнодушны къ исканію правды жизни. Я не сочувствую пылѣвшему желанію возсоздать исключительно типъ Николая Ростова противъ типа Кипара Андрія. Наша интеллигенція въ массѣ своей стояла на довольно низкомъ уровнѣ культуры. Но нисколько не выше культурный уровень тѣхъ бытовыхъ сословій, которые нынѣ противопоставляютъ интеллигенціи. Правые монархистскіе круги не могутъ быть признаны носителями высшей духовной культуры, въ нихъ нѣтъ духовнаго аристократизма и она въ сущности равнодушна къ духовной культурѣ, которая неотдѣльна отъ творчества. Духовный аристократизмъ всегда былъ одинаково угнетаемъ и справа и слѣва, угнетался человѣческой чернью, которая вербуетъ изъ всѣхъ сословій и классовъ общества. Варваризація, пониженіе уровня культу-

ры у нас происходит в правой эмиграции не меньше, чѣмъ въ советской Россіи. Увы, не только комсомолцы равнодушны къ культурному творчеству, къ духовной утонченности, къ самоцѣнному знанію, къ искусству. Повсюду побѣждаетъ грубая солдатина. Врѣдь ли Марновъ 2 и его единомышленники могутъ нести въ Россію высшую культуру.

Въ нѣкоторыхъ возраженіяхъ Кн. Г. Н. Трубецкого есть явное недоразумѣніе. Мнѣ хорошо извѣстно, что въ Россіи были значительные мыслители и писатели, очень свободные въ своемъ мышленіи, которые были монархистами по своимъ убѣжденіямъ. Я вѣдь написалъ книги о Хомяковѣ, о Достоевскомъ и о К. Леонтьевѣ и врядъ-ли можно допустить, что мнѣ неизвѣстны ихъ монархическіе взгляды. Но у насъ не было въ XIX в. независимаго и свободного монархическаго общественнаго мнѣнія, не было монархическихъ общественныхъ движеній и теченій. Это фактъ неоспоримый. Мы жили въ глухомъ, болѣзненнымъ расколѣ между властью и обществомъ. И наши мыслители-монархисты были на подозрѣніи и въ оппозиціи исторической власти. Монархія славянофиловъ ничего общаго не имѣла съ монархіей Николая I. Третій Римъ не совпадалъ почти ни съ одной точкой съ императорской Россіей. Съ 17 году въ Россіи не оказалось защитниковъ монархій и даже въ консервативныхъ праводворянскихъ кругахъ невеличалась грѣховная мысль о царевѣ-убійцѣ. Монархія не была у насъ даже свергнута, она сама пала отъ разложенія, отъ потери вѣры въ нее. И это очень трагично. Другое недоразумѣніе связано съ вопросомъ о насиліяхъ монархій и монархистовъ и насиліяхъ революцій и революціонеровъ. Нельзя сравнивать революцію, которая есть болѣзнь и разливъ хаотической стихіи, съ монархіей, которая претендуетъ быть устойчивымъ порядкомъ жизни. Болѣе всего крови проливаютъ революціи и болѣе всего совершаютъ насилій, это безспорно. Но революціи не имѣютъ нормативнаго характера. Насилія же, къ которымъ склонны правыя монархическія партіи, смертныя казни, тюрьмы, преслѣдованія инакомыслящихъ и инакомыслищихъ, носятъ характеръ нормативный, возводятся въ законъ жизни. Правые монархическіе круги въ эмиграціи мечтаютъ о мести и насиліи, они болѣе всѣхъ, если не считать коммунистовъ, ненавидятъ

свободу мысли, ненавидятъ вообще свободу. Я на каждомъ шагѣ встрѣчаюсь съ этимъ явленіемъ. А крайнія правыя партіи въ Западной Европѣ? Нѣмецкіе правые націоналисты и французскіе правые націоналисты группы Action Française жаждутъ насилій и кровопролитій не менѣе коммунистовъ и всегда призываютъ къ человѣконенавистничеству. Нѣмецкіе правые націоналисты по крайней мѣрѣ откровенно исповѣдуютъ язычество и ненавидятъ христіанство. Французскіе же правые монархисты хотя и используютъ католическую церковь, совсѣмъ въ духѣ Великаго Инквизитора. Революціи всегда есть явленіе мести, въ ней поднимаются мстители за несправедливость и угнетеніе прошлаго, за крѣпостное право, за испытанную бѣдность, за униженіе человеческого достоинства. Всплалъ мечь духовно отвратителенъ и для христіанина неприемлемъ. Но мечь за революцію еще отвратительнѣе мести революціонной, въ ней мстятъ за утерю своего привилегированнаго положенія, не сознавая своихъ грѣховъ. Сама идея реставраціи есть идея насилія и кровопролитія, она не хочетъ считаться съ органическими процессами въ народной жизни, съ продолженіемъ революціи изнутри, измаленію. Правые монархическіе круги не хотятъ понять, что главная сейчасъ задача есть задача духовнаго просвѣтленія народныхъ слоевъ всколыхнувшихся отъ революцій, пробужденія въ нихъ религіознаго и національнаго сознанія. Эти круги не хотятъ признать неостратимость и неотмѣнимость факта революціи, съ котораго нужно начинать теперь всякую дѣятельность, они хотятъ объявить революцію не бывшей. Это есть пораженчество аффтантами, закрывающая реальности. Революція, какъ говоритъ гениальный Ж. де Местръ, не только сатанична, она также есть дѣйствіе Божьяго Промысла. Богъ допустилъ революцію. Не признавать революцію есть словосочетаніе, лишенное реальнаго смысла. Я не люблю революцій и не виню въ ней самой ничего хорошаго, она ужасна, отвратительна въ своихъ образахъ, она есть тяжкая расплата. Но я признаю, что революція совершилась и что послѣ нея начинается новый періодъ нашей исторіи. Возможно троякое отношеніе къ русской революціи. Сначала революцію находили прекрасной, освобождающей, ее идеализировали. Такъ было послѣ весенней революціи 17 года. Потомъ революцію при-

знали абсолютнымъ зломъ и прекрасной представилась жизнь до революціи. Такъ было послѣ осенней революціи 17 г. Это отношеніе сложилось въ длительный періодъ гражданской войны, оно породило вѣру, что революцію можно прикончить кавалерійской дивизіей, и оно господствуетъ до сихъ поръ въ эмиграціи. Старья, дореволюціонная «лѣвая» и «правая» направлены колеблются между этими двумя точками зрѣнія. Но возможно третье отношеніе къ революціи и только ему принадлежитъ будущее. Революція есть болѣзнь и расплата, никакихъ положительныхъ завоеваній она сама по себѣ не даетъ. Но революція есть огромный и поучающій трагическій опытъ, послѣ котораго начинается новая жизнь, выступленіе на историческую арену новыхъ словъ народа, се нельзя не признать, нельзя сдѣлать видъ, что ея не было. Идеализировать не слѣдуетъ ни того, что было до революціи, ни того, что происходитъ въ самой революціи. Новая жизнь создается не разрушительными силами революціи и не старыми силами реакціи, а тѣми творческими силами, которыя раскрываются въ результатѣ опыта революціи.

Болѣе всего мени поразило, что къ своему возраженію противъ мени въ защиту монархизма Кн. Г. Н. Трубецкой прибавилъ еще выпадъ противъ моей статьи «О духовной буржуазности», написанной мною на совсѣмъ другую тему уже четыре года назадъ и запрещенной къ печати совѣтской цензурой въ періодъ, когда возникали не коммунистическія издательства и журналы и нѣкоторые волиныя мысли могли попадать въ печать. Кн. Г. Н. Трубецкой находить, что я неосторожно пользуюсь словомъ «буржуазный», что мени могутъ приписать къ врагамъ капитализма и буржуазныхъ классовъ и что и даже могу доставить радость живоцерковникамъ. Но для всякаго, кто слѣдитъ за моею литературной дѣятельностью и кто знакомъ съ моею идейной физиономіей, должно быть ясно, что въ статьѣ «О духовной буржуазности» выражены одинъ изъ основныхъ мотивовъ всей моей жизни и дѣятельности и что вопросъ тутъ не въ случайномъ словоупотребленіи, которое я могу исправить. Мотивъ борьбы съ «буржуазностью» имѣетъ для меня не меньшее значеніе, чѣмъ онъ имѣлъ для Герцена и К. Леонтьева у насъ, для Л. Блуа во Франціи, онъ принадлежитъ къ моей первичной духовной настроенности и направлен-

ности. Отъ того, что появилась въ мірѣ новая и отвратительная форма «буржуазности» въ лицѣ русскаго большевизма, я не считаю нужнымъ измѣнить этой своей настроенности и направленности, а еще болѣе въ ней укрѣпиться. Я отнюдь не смѣшиваю двухъ плановъ — внутренне-духовнаго и внѣшне-соціального, но я вижу въ планѣ соціальномъ и внѣшнемъ выраженіе и отображеніе того, что происходитъ въ планѣ внутреннемъ и духовномъ. Такое пониманіе вытекаетъ изъ моего символическаго міросозерцанія. Я дѣйствительно принадлежалъ всю мою жизнь и принадлежу сейчасъ къ противникамъ капиталистической цивилизаціи XIX и XX вѣка, въ которой вижу воплощеніе и кристаллизацію буржуазнаго духа въ большей степени, чѣмъ когда-либо и гдѣ-либо. Буржуазно-капиталистическая цивилизація была результатомъ отпаденія отъ христіанства и измѣны христіанству, она покоится на атомизаціи общества, на принципѣ конкуренціи, соревнованія и эгоистическаго интереса, на поклоненіи мамонѣ и на порабощеніи духа матеріальнымъ благами жизни, на отрицаніи аскетическаго ограниченія похоти жизни. Священный, христіанскій капитализмъ есть немислѣмое и нелѣпое словосочетаніе. Капитализмъ есть результатъ секуляризаціи общества. Вся индустриально-капиталистическая система есть порожденіе міромъ не ограниченной похоти жизни. Капиталистическая цивилизація есть обоготвореніе земнаго царства, міра сего. Въ ней религія признается лишь прогматически, какъ средство смирить рабочій классъ. Одной изъ причинъ отпаденія отъ христіанства было то, что христіанство цинически начали утверждать, какъ религію богатыхъ. Соціализмъ есть необходимое порожденіе капиталистической цивилизаціи и справедливая кара за нее. Вл. Соловьевъ всегда говорилъ, что социализмъ правъ относительно капитализма, но что тотъ и другой стоитъ на одной и той же буржуазной почвѣ. Всѣ лучшіе русскіе религіозные мыслители были противниками буржуазно-капиталистической цивилизаціи и боролись противъ нея, не только Л. Толстой, сильный въ критикѣ и слабый въ положительномъ вѣроученіи, но и славянофилы, и К. Леонтьевъ, и Достоевскій, и Вл. Соловьевъ, и Н. О. Федоровъ. Это есть великая традиція русской національно-религіозной мысли, которой и остаюсь вѣренъ. Традиція этой не слѣдуетъ

сблизивать съ революціонизма и классовымъ народничествомъ. Въ Россіи никогда не было приличной буржуазной идеологій, этимъ мы отличаемся отъ Запада. Свою вражду къ буржуазности и капиталистической цивилизаціи и достаточно выразилъ въ своей книгѣ «Новое средневѣковье» и не понимаю, почему это обратило меньше на себя вниманіи, чѣмъ статья «О духовной буржуазности». Я думаю, что буржуазный капиталистическій міръ новой исторіи нечастая, изживаются его роковыя послѣдствія и нарождается новый міръ, еще не сформировавшійся и не опредѣлившійся въ своей социальной структурѣ, который принужденъ будетъ обратиться къ другимъ духовнымъ началамъ и вновь признать аскетическое самоограниченіе потребностей. Безуміе думать, что можно побѣдить коммунизмъ въ мірѣ извратомъ къ капитализму. Міръ идетъ къ новой организаціи труда и къ освященію труда, это есть основной вопросъ нашего времени, неограничимо болѣе реальный и вѣчный, чѣмъ вопросъ о монархіи или республикѣ. Въ социализмъ есть своя отрицательная правда, но онъ положительно не можетъ рѣшить социального вопроса, такъ какъ покоится на ложныхъ духовныхъ основахъ. Нашъ реакціи противъ коммунизма нельзя отрицать самого существованія социального вопроса, возвращаться къ буржуазному индивидуализму, къ корнѣ антихристіанскому, и дѣлаться идеологами буржуазнаго класса, который нисколько не лучше, чѣмъ рабочій классъ. Сверхклассовая точка зрѣнія совсѣмъ не есть буржуазная точка зрѣнія, какъ и не пролетарская. Между тѣмъ какъ сейчасъ пролетарской точкѣ зрѣнія противопоставляютъ буржуазную точку зрѣнія. Это

есть замѣна христіанству во имя классовой корысти. Въ нашей старой, дореволюционной жизни была неправда передъ Богомъ, неправда въ самыхъ первоосновахъ общества, которая и обернулась коммунизмомъ. И объ этомъ нужно свободно и правдиво говорить. Свобода и независимость мысли у насъ всегда отрицались «лѣвымъ» общественнымъ мнѣніемъ и сейчасъ отрицаются «правымъ» общественнымъ мнѣніемъ. Есть одна очень опасная книга, которой и живогерковники могутъ воспользоваться и злоупотребить болѣе, чѣмъ моими статьями, это — Евангеліе. Слова Сына Божьяго и Сына Человѣческаго очень опасны и страшны для неправды міра сего. На книгѣ этой трудно обосновать капиталистическую цивилизацію, трудно отстаивать интересы буржуазныхъ классовъ, какъ невозможно обосновать классовый революціонный социализмъ, зависть и корысть рабочаго, невозможно возславить революцію. Злоупотребить можно всѣмъ. Достаточно вспомнить, что слова Ап. Павла: «если кто не хочетъ трудиться, тотъ не ѣсть», красуются на всѣхъ совѣтскихъ заборахъ. Въ заключеніе долженъ сказать, что и былъ и остаюсь «единимъ» съ точи зрѣнія существующихъ направлений и партій. Это значитъ, что я хочу сохранить за собой совершенную свободу мысли и совѣсти и право говорить правду, хотя бы она была несприятна противоположнымъ лагерямъ. Въ этомъ я вижу не только свою личную миссію, но и единственную достойную миссію интеллигентнаго, инстинктивныхъ интересовъ не отстаивающаго слоя русской эмиграціи, вижу и задачу нашего журнала «Путь».

Николай Бердяевъ.

ЖОЗЕФЪ ДЕ МЕСТРЪ И МАСОНСТВО.

(*La franc-maçonnerie* memoire au Duc de Brunswick par *Joseph de Maistre* publie avec une introduction par *Emile Dermenghem*; *Emile Dermenghem*. *Joseph de Maistre Mystique*. 1923; *Georges Goyau*. *La pensee religieuse de Joseph de Maistre*. 1921).

Интересъ къ масонству въ русской эмигрантской средѣ носитъ характеръ исключительно эмоциональный, а не познавательный. Этотъ интересъ рождается на почвѣ психологической мнительности и подозрительности и находится на уровнѣ сознания книги Нилуса и протоколовъ сионскихъ мудрецовъ, т. е. на крайне низкомъ культурномъ уровнѣ. Вопросъ о масонствѣ ставится и обсуждается въ атмосферѣ культурнаго и нравственнаго одианія, порожденнаго паническимъ унасомъ передъ революціей. Вопросъ этотъ отпесенъ цѣлкомъ къ славянской части, въ организмъ контръ-развѣдки. Розыскъ агентовъ «кидо-масонства», мірового масонскаго заговора имѣетъ ту же природу, что и розыскъ большевиками агентовъ мірового контръ-революціоннаго заговора буржуазии. Толкомъ ни о чемъ о масонствѣ не знаетъ. Обличители масонства питаются подметными листками, крайне недоброкачественными и рассчитанными на разжиганіе страстей, написанными въ стилѣ погромной антисемитической литературы. Концепція масонства, какъ мірового заговора противъ христіанства, какъ церкви сатаны, создана католиками праваго лагеря. Католики вѣрятъ, что Церковь Христова есть вышняя міровая организациія. Отсюда они дѣлають дедукцію, что и церковь сатаны должна быть такой же вышней міровой организацией, столь же іерархической и ядрчленной единому центру. Въ сущности,

католическіе специалисты по масонству считаютъ масонами всѣхъ противниковъ католичества, они дѣлать міръ на двѣ части — католическая церковь и масонство и въ масонство зачисляють почти всѣхъ замѣчательныхъ людей новаго времени. Въ такомъ духѣ написана извѣстная католическая книга о масонствѣ N. Deschamps'a «Les Societes secretes et la societe ou philosophie de l'histoire contemporaine». Нѣтъ, кажется, ни одного дѣятеля (не католика) въ области мысли и въ области общественной жизни, котораго бы отецъ Дещампъ не причислялъ къ масонамъ. Концепція масонства, какъ мірового сатаническаго заговора противъ христіанской Церкви и христіанскихъ устоевъ жизни, въ русской черносотенной литературѣ въ стилѣ Нилуса цѣлкомъ скомпарована съ католической литературой, но съ сильнымъ пониженьемъ умственнаго и культурнаго уровня. Настоящаго познанія масонства нѣтъ ни тамъ, ни здѣсь. Крайнее легковѣріе, неспособность къ критикѣ поражаетъ въ этой литературѣ. Русскіе маніаки масонскаго заговора, минчѣ себя православными, забываютъ, что православному сознанію совсѣмъ не свойственно пониманіе Церкви Христовой, какъ вышней міровой организациі, и потому совсѣмъ не обязательно для этого сознанія мыслить церковь сатаны, какъ вышнюю міровую организацию, какъ централизованный міровой заговоръ. Православіе предоставляетъ сатанѣ, силамъ

зла возможность действовать разнообразными, не непременно организованными и централизованными путями. В основе концепции масонства, изобличающей его зловещую мировую роль, лежит философия истории до крайности персонализующая значение сознательно организованных и централизованных сил в мировой истории. В действительности в мировой истории огромную роль играют силы стихийно-иррациональные. У людей есть потребность искать сознательного, организованного действующего виновника своих несчастий и злоключений. Когда-то так же повсюду видели иезуитской заговор, как теперь видят масонский заговор.

Большим ударом для господствующей в правых католических кругах концепции масонства является опубликование найденного в бумагах Ж. де Местра трактата о масонстве. Для тех, которые специально занимались Ж. де Местром, ничего неожиданного книга «La franc-maçonnerie» не представляет. И много занимался Ж. де Местром и мы бы было известно, что Ж. де Местр был близок к масонству, был в молодости учеником Сент-Мартена и что его слѣдует трактовать, как своеобразного идеолога и христианского теософа. Но во вновь опубликованной книге де Местр развивает герцогу Брауншвейгскому, великому мастеру шотландского франкмасонства, целый план обращения масонства на служение христианской церкви. Он устанавливает для масонства действительность трех ступеней: 1) филантропическая деятельность помощи ближним, 2) содействие объединению христианского мира с подчинением его Католической Церкви, 3) высший христианский гнозис, то, что де Местр называет «revelation de la Revelation». Ж. де Местр признает, что есть масонство зловредное, революционно разрушительное и направленное против Церкви и христианства. Таково, напр., революционное илюминатство Гимца Вейсгаута. Но такое может быть масонская организация направлена на служение добру, на торжество христианства в мир. Сент-Мартен, который был христианином, Ж. де Местр горячо защищает. Между тем как о. Дешамп считает Сент-Мартена атеистом, разрушителем христианства и страшным революционером. Вопрос о религиозных

взглядах Ж. де Местра, об его отношении к мистике, а также к масонству, илюминатству и мартинизму обстоятельно изследован в прекрасных книгах Ж. Гюйо и Е. Дерменгема. Ж. де Местра, гениального мыслителя, соединявшего в своей необычайной индивидуальности сложное многообразие, знают по наслышке. Все повторяют шаблонный взгляд на него, как на крайнего реакционера, апологета инквизиции и палача, фанатического католика и роялиста, ультрамонтана, провозгласившего до Ватиканского собора догмат папской непогрешимости. Но в действительности образ Ж. де Местра совсем иной, несомненно более сложный, не вмещающийся ни в какой шаблонный настрел и школы. Ж. де Местр, как и большая часть замечательных людей, был одинок, он сам по себе. Когда была опубликована переписка Ж. де Местра, то все были поражены, какой это был чудесный человек, изысканный, любящий, мягкий, необыкновенно благородный, так много страдавший в жизни. Ж. де Местр совсем не дореволюционный человек, он пореволюционный человек, он не банальный реакционер, он обращен к грядущему. Он понимал не только сатанинский характер революции, но и ее своеобразное величие, видел в ней действие Божьяго Промысла. Он относился резко отрицательно к эмигрантам французской революции и не хотел насильственной, кровавой контр-революции. Он искал наступления новой мировой эпохи в христианстве, нового откровения Св. Духа. Он любил Платона и Оригена, что очень оригинально для представителя латинского католичества. Он был своеобразным христианством гностиком, вѣровавшим в возможность более глубокого и эзотерического понимания откровения в духе современной духовной мудрости. Он признавал тройственный духовно-душевно-тѣлесный состав человека, чего не признает господствующая доктрина католичества. Он горячо стоял за символическое толкование Священного Писания. Взгляды его отличались большой широтой, а не узостью. И всегда в нем чувствуется человек утонченной культуры. В нем нет никакого мракобесия, столь свойственного русским правого лагеря. Вопреки призыву о нем мнѣнию Ж. де Местру свойственна была своеобразная гуманность.

Это показано в книгах Дерменгема и Гойо. Масонство для де Местра было наукой о человеке. Он стоит на грани двух веков и оказывает огромное влияние на мышление XIX века. Известно, какое он значение имел для Сент-Симона и Огюста Конта, не говоря уже о католических течениях. Условием для вхождения в масонство Ж. де Местр предлагал поставить веру в божественность Иисуса Христа. Масонство в конце XVIII и начале XIX века было мистически окрашено, в те времена оно не приобрело еще того характера, какое оно имеет сейчас, т. е. характера политических интриг, через которые делают карьеру. Ж. де Местр интересен для русских еще потому, что он провел свое изгнание в течение семнадцати лет в Петербурге в качестве посла при дворе Александра I, написал книгу о России и в письмах своих много говорит о России. Он предсказал русскую революцию и предвидел ее ужасный характер. Православия Ж. де Местр не понимал и не видел. Он вращался в русском светском обществе начала XIX века, которое само не видело и не понимало православия. Кстати сказать и плет Дерменгем в своей книге неверно изображает религиозную жизнь в России, основывая свое суждение на книгах П. Милюкова, который враждебен не только православию, но и вообще религии. Де Местра представляли себе политиком по преимуществу и даже взгляды его на папскую нелогичность обычно считали прежде всего политической доктриной, обосновывающей суверенитет власти. Новые книги о де Местре развивают этот взгляд и устанавливают, что для него на первом плане всегда стоял интерес религиозный. Де Местр был мистиком и только признавая это, можно понять его судьбу. Как и все мистики, он был непонят и искажен. Про Ж. де Местра скажут де Бональд, что не находить себя места в настоящем тот, кто чувствами своими принадлежит прошедшему, а мыслями своими принадлежит будущему. Когда Ж. де Местр вернулся во Францию, он оказался там чужим, к нему отнеслись почти враждебно. А это было время реставрации, когда должны были бы признать его заслуги. Ватикан тоже не был особенно расположен к светскому мыслителю, написавшему книгу «О папе», и в конце концов осудил фидеизм и

традиционализм, с которыми было связано мировоззрение де Местра. Ж. де Местр не был схоластиком и интеллектуалистом в томистском смысле, он был иррационалистом и вместе с тем своеобразным гностиком. Его христианская теософия была тем соединением и смешением мистики, теологии и философии, которого не допускает победивший в католичестве и классический токизм. Ж. де Местр был прежде всего историсофом, а историсофия никогда не вмещается в рамки официальной теологии и философии. Он создает мистическую философию истории. Он один из очень немногих в западном католическом мире, настроенных апокалиптически и эсхатологически. Ж. де Местр, подобно Фр. Баадеру, ближе нам русским, чем другие мыслители Запада. Его ожидания новой эпохи Духа Св. очень близки ожиданиям русской религиозной мысли.

Как оценить книгу Ж. де Местра о масонстве? Она сбивает распространяемый сейчас представления об истории масонства и требует более сложного отношения к этой проблеме. Величайший католический мыслитель Франции, глава контр-революционной теократической школы, был масоном, причастен к мартинизму,^{*)} и развивает план обращения масонских организаций на служение христианству и католической церкви. Правда, активное его участие в масонских ложах связано с его молодостью, но он до конца жизни защищал учителя своей молодости Сент-Мартена, столь третируемого в шаблонных католических книгах о масонстве. Приходится признать, что в истории масонство было равно и служило разным целям. Значение книги де Местра в том, что она помогает разбить мрачную легенду о масонстве, которая способна довести слабых и склонных к одерзости людей до сумасшедшего дома. Согласно этой легенде, масонство есть мировой заговор, сатанинская мировая организация, которая все себя подчиняет и обращает все в орудие своих темных целей, скрытых от большей части самих масонов. Легенды этой нельзя ни доказать, ни опровергнуть. Тайная организация не поддается извещию изучению

^{*)} Следует отметить, что мартинизм происходит не от Сент-Мартена, а от Мартинеса де Паскалиса.

до глубины. Никакой легенды о тайной организации нельзя опровергнуть точно и документально. Всегда маняки этой легенды могут сказать, что само опровержение есть лишь новая хитрость для осуществления темных и таинственных целей этой организации. Перед нами разверзается дурная безконечность подозритель и обвинений. Для легенды о масонстве есть много оснований и поводов, но она, как и всякая легенда, есть многообразие коллектива, пораженного известным рода аффектами и эмоциями. Легенда не может быть простым констатированием факта и она не поддается эмпирическому обоснованию, она всегда творится и в ней есть домысел. Легенда всегда убедительна для тех, которые эмоционально в ней заинтересованы. И в легенде всегда есть своя доля истины, реальности. Масонство все-таки существует и играет роль. Происхождение масонства теряется в глубинах веков и окружено окультными преданиями, его связывают с орденом тамплиеров. В наше время во Франции масонство играет довольно большую политическую роль, оно есть путь к власти и оно ведет борьбу против католической церкви. Но когда выпускают книгу с документами, доказывающими, что правительство Эррио точно исполняло предначертания масонских лож, я спрашиваю, что это прибавляет к нашим суждениям о правительстве Эррио или о другом каком-либо правительстве. Важна оценка всякого явления по существу, по плодам его. Если какое-либо правительство ведет резко антихристианскую и антицерковную политику, то я даю ему отрицательную оценку с точки зрения моей веры, независимо от того, действует ли оно от масонских организаций или от себя самого. Современный мир полон отрицательными антихристианскими и антицерковными движениями, — таково господствующее состояние сознания, и ничего не прибавляется к оценке этих движений от того, что я признаю их масонскими. В наше время нет надобности скрывать и маскировать безбожия и вранья к христианству, скорее наоборот. В нашу эпоху слючиваются и организуются антихристианские силы самыми разнообразными и открытыми путями и масонство совсем не обязано тут играть руководящей роли. И без него дѣлают свое безбожное дѣло. Самая большая и самая зловѣщая антихристиан-

ная сила — коммунизм — менее всего носит характер масонский. Чтение масонских и антимасонских книг, общение с людьми и длительные размышления на эту тему привели меня к той гипотезе, что масонство не столько есть тайная мировая организация, которая пользуется, как своим орудием, всеми силами, всеми организациями, всеми партиями для осуществления своей неведомой конечной цели (легенда), сколько есть форма тайного общества, которой пользуются все силы, все организации, все партии для осуществления своих целей, как злых, так иногда и добрых. Только этим можно объяснить, что в разное время и в разных местах масонство окрашивается в разные цвета. Было масонство мистическое и масонство резко атеистическое, масонство правое и масонство левое, в нем участвовали цари и революционеры. В конце XVIII и в начале XIX века в масонстве преобладали направления мистическое и окультно-теософическое. Наш Новиков был христианином и мистиком. В конце XIX и в начале XX века в масонстве преобладают направления атеистическое и воинствующее антихристианское. Но и сейчас масонство очень разнообразно. Так в странах латинских и католических, во Франции и Италии, масонство прежде всего имело характер антицерковный и антихристианский. Таково, пошлему, Grand Orient во Франции. В Америке и Англии масонство имело характер по преимуществу протестантско-христианский, есть даже списки среди масонов. Тайные общества существуют с древних времен, они были и в древнем Египте, Индии, Греции и ими пользовались для разных целей. Сейчас в масонской идеологии преобладает антихристианский гуманизм, но не всегда так было, да и теперь не всегда так. Пример Ж. де Местра доказывает, что принципом масонской организации, тайного общества, можно пользоваться для целей самых противоположных. Масонство есть то, чем все пользуются, а не то, что всем пользуется. И сейчас по преимуществу пользуются им для целей не христианских и антицерковных. Политически европейское масонство есть сейчас направление буржуазного радикализма. Менее всего масоны коммунисты. Масонство есть чисто буржуазная идеология, и духовно буржуазная и социально буржуазная,

вокругъ него группируются лѣвые и свободомыслящіе буржуазные элементы, представители буржуазнаго, прогрессистскаго гуманизма. И мнѣ представляется вреднымъ окружать масонство ореоломъ. Господствующая идеологія масонства въ сущности очень плоская, это есть самая банальная вѣра въ прогрессъ и въ гуманность, непониманіе глубокаго трагизма мировой исторіи. Масоны не агносты исповѣдуютъ плоскій деизмъ. Мистическіе и оккультные элементы въ масонствѣ ослабли и остаются пережиткомъ прошлаго, они являются достоинствомъ отдѣльных людей, а не группъ. Возрождающійся въ наше время оккультизмъ, новизмизмъ, не имѣетъ тѣсной связи съ масонствомъ. Масонство окрашивается въ цвѣтъ эпохи и цвѣтъ тѣхъ группъ и слоевъ, которые въ него входятъ.

Когда на вопросъ задаваемый спеціалистамъ по масонству, въ чемъ же сейчасъ полонителнаа цѣль масонства, отвѣчаютъ, что оно стремится къ созданію соединенныхъ штатовъ Европы, и говорятъ, это съ выраженіемъ ужаса на лицѣ, то мнѣ это представляется очень смѣшнымъ. Сама по себѣ цѣль созданія соединенныхъ штатовъ Европы не есть еще злодѣйская цѣль, къ ней могутъ и добрые христіане стремиться, но съ инымъ духомъ. Къ созданію соединенныхъ штатовъ Европы стремился открыто многіи политическіи направлеціи и оцѣнивать это нужно по существу. Я не могу считать, что объединеніе народовъ Европы и миръ между этими народами есть цѣль злодѣйская и сатанинская, потому что и масоны работаютъ надъ осуществленіемъ подобной цѣли. Это — пустое и извращенное разсужденіе. Я бы хотѣлъ, чтобы объединеніе народовъ Европы и миръ между ними совершился во имя Христа, и я вѣрю, что только во имя Христа можно достигнуть реального объединенія и мира. Но когда христіане не осуществляютъ правды въ жизни, тогда они не творятъ дѣло единенія и мира, тогда это беретъ на себя анти-

христъ и духовно наказываетъ его. И виновны въ томъ всегда бывають прежде всего христіане. Христіане должны по христіански рѣшать социальный вопросъ. Иначе онъ будетъ рѣшенъ въ духѣ антихриста. Нужно прежде всего на себя взять вину и отвѣтственность, а не искать повсюду масонскаго заговора, что есть дѣло не христіанское и духовно вредное, столь же не христіанское и духовно вредное, какъ и исканіе повсюду еврейскаго заговора. Французскіе натолини-націоналисты не хотять примиренія между Франціей и Германіей, потому что надъ этимъ примиреніемъ работаютъ масоны. Но это примиреніе есть прежде всего обязанность христіанъ, призывъ же къ враждѣ и крови въ духѣ Action Française есть дѣло антихристіанское и безбожное, губящее Европу. Къ масонской легендѣ нужно отнести морально-прогматически. Она вредна для духовнаго здоровья людей, она дѣйствуетъ разрушительно на душу, ввергая ее въ атмосферу еумасшедшей мнительности, подозрительности и злобности, она дѣлаетъ душу не болѣе вооруженной, а менѣе вооруженной, такъ какъ патологическій аффектъ страха, подозрѣнія дѣлаетъ человека слабымъ, превращаетъ человека въ дрожащую тварь. Мой долгъ прежде всего мужественно и безстрашно творить добро, а не быть растерзаннымъ ужасомъ передъ зломъ. Чтеніе Ж. де Местра должно дѣйствовать облагораживающе. Де Местръ всегда и во всемъ плѣняется своимъ духовнымъ аристократизмомъ, котораго такъ не хватаетъ людямъ нашей эпохи. Въ частности, книга де Местра о масонствѣ и книги Дерменгема и Гойю о де Местрѣ должны способствовать пробужденію благородно-аристократическаго духа познанія въ отношеніи къ сложной проблемѣ масонства, столь вульгаризованной патологическими аффектами апохи.

Николай Бердяевъ.

НОВОЕ ИЗДАНИЕ БААДЕРА.

Творения Франца Баадера, быть может, величайшего немецкого мыслителя 19 века, оказавшего влияние и на Гегеля, и на особенности на Шеллинга, когда то (в 50-х годах 19 века), изданные в «Полюмт Собрании Сочинений», давно уже стали библиографической редкостью и доступны для пользования лишь в больших публичных библиотеках. В то время, как Фихте, Шеллинг, Гегель уже дождался нового, современного издания по крайней мере избранных своих сочинений, во многих томах, сочинения Баадера доселе пребывали в забвении. В 1921 году в собрании «Der Dom. Bucher der deutschen Mystik» (Insel Verlag) появился томик немногих избранных статей и отрывков из Баадера, совершенно неудовлетворительный во многих отношениях. В 1924 году появилась перепечатка части писем Баадера (собранных в 15-м томе Полн. Собр. Сочинений), без всякого вступления, без каких либо пояснительных указаний. (Fritz WERLE. Baader und sein Kreis Ein Briefwechsel). Оба издания были явно недостаточны для знакомства с Баадером. Теперь этот пробел отчасти восполнен изданием в одном, но весьма объемистом томе (338 стр.) избранных сочинений Баадера по социальной философии, выпущенном из издаваемого Otmar Spahnом серии «Die Herdflamme. Sammlung gesellschaftlicher Grundwerke aller Zeiten und Völker».) В книгу полностью перепечатаны 14 работ Баадера по социальной философии и обширное собрание социально-философских выдержек из его работ: впер-

вые напечатаны письма Баадера к Людовику I Баварскому и записка, представленная им баварскому правительству. В книгу общифилософского приложения перепечатаны 2 (из 4-х) выпуска «Fermenta Cognitionis» и статья «Elementarbegriffe über die Zeit». К книге приложена обширная биография Баадера и попытка систематического изложения его общифилософского и социально-философского мировоззрения. Здесь нет надобности подвергать детальной критике рассматриваемую попытку подбора избранных сочинений Баадера (хотя она не совсем удачна). Достаточно отметить, что она и в опубликованном материале, и в пояснительных статьях дает все же живое и достаточно полное представление по крайней мере о социально-философских идеалах Баадера, и хотя бы частично анамнить с его общим философским мировоззрением.

Баадер, один из величайших немецких мыслителей, изумительный по богатству, полновесности, жизненности и глубине своих идей мало известен теперь даже немцам и совершенно неизвестен молодому поколению русских. Мы не можем здесь, даже в самых кратких чертах, обрисовать его мировоззрение. Ограничимся немногими словами, поясняющими его ценность для нас и нашего времени. Прежде всего Баадер — единственный из крупных немецких мыслителей 19-го века, который строит все свое философское мировоззрение на положительной церковно-христианской вере, понимает и с замечательным глубокомыслием обнаруживает философское значение догматов христианства. Будучи католиком, он вместе с тем в своем учении о всеединстве и соборности, в своем органическом понимании церкви и человеческого общества, в своей оценке любви и

*) Die Herdflamme. Franz von Baaders Schriften zur Gesellschaftsphilosophie. Herausgegeben, eingeleitet und erläutert von Johannes Sauter, Gustav Fitcher. Jena. 1925.

свободы, какъ основъ человѣческой жизни и вѣры, по существу совпадаетъ съ православнымъ пониманіемъ христіанства. Его общественно-философскія ученія особенно цѣнны и своевременны тѣмъ, что онъ все время защищаетъ позицію, одинаково противоположную, какъ гуманистическому либерализму, такъ и мертвящему формалистическому консерватизму, и неустанно борется сразу на эти два фронта. Его основная общественно-философская идея, что истинная свобода — не въ изолированности, оторванности личности отъ цѣлаго, а именно въ органическомъ единеніи ея съ Богомъ, міромъ и людьми и что, съ другой стороны, подлинная органическая цѣлестность жизни возможна только черезъ свободно-любвное единеніе, а не черезъ наси-

ліе и механическую связанность, есть именно то самое важное, на что въ настоящую эпоху развала и озлобленія, революціоннаго и контрреволюціоннаго ослѣпленія, должно быть направлено вниманіе и воля, стремящаяся къ возрожденію здоровыхъ и прочныхъ основъ общественной жизни.

Было бы весьма желательно, чтобы хоть краткое, но умѣло подобранное, изданіе избранныхъ сочиненій Баадера появилось на русскомъ языкѣ и стало доступнымъ русской молодежи, ищущей религіознаго обоснованія общественнаго идеала. Такое изданіе могло бы быть цѣннѣйшимъ пособіемъ для русскаго религіозно-философскаго образованія.

С. Франкъ.

НОВОКАНТИАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ МИЕОЛОГИИ.

(Ernst Cassirer. Philosophie der Symbolischer Formen. Teil 2: Das mythische Denken. Berlin 1925).

Проф. Кассиреръ, единственный и самый влиятельный представитель неовокантианства «марбургской» школы, известный доселе своими трудами по логикѣ естествознанія и по исторіи теоріи знанія, выпустилъ теперь, въ двухъ томахъ «философію символическихъ формъ», изъ которыхъ первый посвященъ философіи языка, а второй философіи мифологии и религіи. (Общая еще третій томъ по философіи искусства). Каждый томъ образуетъ законченное цѣлое, и потому мы здѣсь имѣемъ возможность дать въ отрывочности отчетъ о второмъ томѣ: — о философіи религіи Кассирера. Въ основу изслѣдованія положенъ обширный матеріалъ по этнографіи и исторіи религіи. То обстоятельство, что философъ, всю жизнь работавшій надъ вопросами чистой науки и отвлеченный философъ, могъ съ такою добросовѣстностью и — прибавимъ тотчасъ же — съ такою внимательностью и чуткостью изучить совершенно новую для него область духовной жизни, изъ которой, изъ тому же, онъ не имѣетъ никакого личнаго отношенія, — вызываетъ невольное изумленіе и уваженіе къ чисто немецкой основательности научной мысли. Съ другой стороны, на трудѣ Кассирера неизбѣжно должно было отразиться то простое и роковое положеніе, что — какъ сказано — не можеть познавать на слухъ и слухомъ или немзыкальный человѣкъ — музыкантъ, — человѣкъ, лишенный непосредственнаго органа воспріятія религіозной жизни (или утратившій его), фактически не въ состояніи уловить самаго существа дѣла въ этой области.

Методологическій замыселъ Кассирера

очень простъ — но вмѣстѣ съ тѣмъ убѣдительно только для того, кто раздѣляетъ основное построеніе кантианства. Подобно тому, какъ существуетъ апіоріины формы сознанія, дѣлающія возможнымъ научное знаніе, должны существовать и апіоріины формы сознанія, изъ которыхъ вытекаетъ или на которыхъ зиждется мифологическое и религіозное содержаніе человѣческой мысли и жизни. Методъ познанія, какъ и принципиальная основа мифологии и религіи (которые для Кассирера, конечно, совпадаютъ, такъ какъ понятіе откровенія естественно отсутствуетъ въ его системѣ, и даже о наличии чисто религіозной нужды и потребности человѣка онъ не догадывается) вытекаютъ здѣсь изъ общей философской позиціи кантианства — именно изъ его релятивизма. Оригинально — и характерно для нашей эпохи пробужденія по крайней мѣрѣ интереса къ религіозной жизни — то, что «трансцендентальный» методъ Канта привносится къ научному знанію, такъ что формально религіозное сознаніе становится вполне *равноправнымъ* научному; оба отрываются равно относительно и равно неизбѣжны картины міра, присущія человѣческому сознанію; и Кассиреру представляется, что ему удалось найти единственный строго научный, именно «трансцендентальный» методъ изученія религіи, одинаково отличный, какъ отъ эмпирико-психологическаго метода исторіи и этнографіи, такъ и отъ метафизическаго истолкованія Шеллинга и Гегеля. Осуществленіе этого замысла — при всей интересности и тонкости нѣкоторыхъ частныхъ его итоговъ — обнаруживаетъ все же его внутреннюю несостоятель-

ность. Прежде всего обнаруживается общий порок «трансцендентализма» — непродолимость для него *психологизма*: анализ религиозно-мифологического сознания, несмотря на все усилия Кассирера слѣдовать чисто-объективной его феноменологии, — в силу заранее принятого или скорѣе инстинктивно укорененнаго убѣжденія въ субъективности, иллюзорности мифологии, — все же сводится къ чисто психологическому анализу и принципиальному отличію «трансцендентальнаго» метода отъ психологии на дѣлѣ провести невозможно. Вместе съ тѣмъ сказывается и другой порокъ кантіанства — это философизан недоговоренности или, скажемъ рѣче, безсознательная лживость: «трансцендентальный» методъ совсѣмъ не свободенъ отъ «догматическихъ» предпосылокъ; его тайной предпосылкой служитъ позитивизмъ, убѣжденіе въ безусловной объективности и достовѣрности именно научно-эмпирическаго знанія и его одного. Уже Германъ Когенъ отвѣтилъ, что если «Критика чистаго разума» имѣетъ у Канта твердый фундаментъ въ лицѣ положительной науки, на которую она «ориентирована», то «Критика практическаго разума» такого фундамента у него не имѣетъ; и Когенъ пытался найти его въ лицѣ правовой и общественной дѣйствительности. Тѣмъ болѣе ни у самого Канта, ни у его послѣдователей нѣтъ прочнаго «фундамента» для философіи религіи — а это значитъ: нѣтъ вѣры, въ незыблемую реальность, отношеніе къ которой и расширеніе которой въ послѣднемъ счетѣ — вопреки всяческому «трансцендентализму» — одну только въ состояніи оградить и потому сдѣлать философски значительнымъ и содержательнымъ (а не только психологически интереснымъ) анализъ религиознаго сознания.

Въ изслѣдованіи Кассирера это сказывается въ томъ, что «категоріи» мифологическаго сознания — мышленія, созерцанія и чувства — онъ отыскиваетъ и устанавливаетъ путемъ простаго контрадикторнаго отрицанія соответствующихъ научныхъ категорій: если научный методъ состоитъ въ разложеніи «субстанцій» на «функции», то мифическое сознаніе, напротивъ, гипостатизуетъ или «субстанциализируетъ» всѣ данныя, если для науки

пространство, время и число суть чисто-безкачественныя формы отношенія, то для мифическаго сознания каждое направленіе и каждый отрѣзокъ пространства, историческій моментъ времени, отдѣльное число приобретаетъ качественно-индивидуальный смыслъ и т. п. Какъ ни вѣрны такіа чисто отрицательныя опредѣленія, они, во-первыхъ, совершенно недостаточны для пропозированія въ существо дѣла; и если иногда Кассиреру удастся на этомъ пути кое что уловить (напр., интересный фактъ зависимости — въ югтайскомъ, индуистскомъ, египетскомъ и античномъ сознаніи — идеи нравственно-общественнаго порядка отъ идеи пространственно-временнаго разграниченія), то часто онъ проходитъ мимо самыхъ значительныхъ полоній (напр., мистической символики чиселъ) безъ всякаго пониманія ихъ существа. И во-вторыхъ, вопреки сознательно-возвышенному замыслу утвердить равнодѣльность и качественную однородность религиозно-мифическаго и научнаго сознания, онъ невольно сбивается — что психологически совершенно неизбежно, ибо соотноствуется подлинной *вѣрѣ* самого автора — на плоское «просвѣтительское» пониманіе, для котораго религія и мифология есть просто плохая, примитивная наука. Ибо въ науку — то Кассиреръ, несмотря на свой релятивизмъ, подлинно вѣритъ, въ религію же — въ силу своего релятивизма — не вѣритъ.

При всей — неизбежной — неудачѣ въ осуществленіи замысла дать объективное философское осмысленіе существа религиозно-мифологической сферы духовной жизни, книга Кассирера, отчасти отрицательно, именно положительностью этой неудачи, отчасти положительно — большимъ запасомъ фактовъ и интересныхъ частныхъ соображеній, собранныхъ въ ней, заслуживаетъ вниманія и можетъ дѣйствовать возбуждающе на религиозно-философскую мысль. Она есть во всякомъ случаѣ примѣчательный симптомъ пробужденія интереса къ религіи даже въ наиболѣе позитивистически настроенныхъ умахъ современныхъ представителей нѣмецкой философіи.

С. Франкъ.

Л. П. КАРСАВИНЪ. *О началахъ (опытъ-христианской метафизики).*

1. Богъ и тварный міръ. изд. Обеляскъ. Берлинъ 1925.

Авторъ этого труда составилъ себѣ крупное ученое имя первоклассными трудами по исторіи латинскаго средне-вѣковья. Однако, въ послѣднее время раскрылась и другая сторона въ творчествѣ этого своеобразнаго мыслителя Л. П. Карсавина, всегда, впрочемъ бывшій метафизическимъ философомъ, выступилъ съ рядомъ специальныхъ трудовъ. («Джигордано Бруно», «Философія исторіи». «Востокъ, Западъ и русская идея», «О свободѣ», «О добротѣ и злѣ», «Уроки отреченной вѣры», «О началахъ» и др.). Можно какъ угодно относиться къ этимъ произведеніямъ, принимать или отвергать ихъ, подвергать критикѣ ихъ порою явродонсалыныи и «опатирующія» утверждения, но одного отрицать нельзя никакъ: лежащей на нихъ печати мощнаго метафизическаго таланта, богатѣйшаго содержанія и яркой своеобразной индивидуальности.

Содержаніе пераго тома «Началъ» вѣщено въ четыре главы съ чрезвычайно яркимъ и характернымъ обозначеніемъ ихъ содержанія. Гл. I «въ коей послѣ пратаго введенія разсматривается природа религиознаго аита и въ связи съ нимъ предварительно упоминаются понятія всеединства, Божества и Богочеловѣчества, теофанія, творенія, обоженія и свободы въ Богѣ и твари»; гл. II, «посвященная вопросу и достовѣрности Боговѣдѣнія и достоянствахъ христианской вѣры, какъ знанія», гл. III «гдѣ чрезъ анализъ критерія достовѣрности наше сознающее себя бытіе раскрывается, какъ тварное тріединство и являющееся въ единствѣ своей духовно-тѣлесности однимъ изъ аспектовъ тварнаго міра; и гл. IV, «въ коей раскрывается со стороны философской ученіе о

Богѣ Истинномъ и Всеблагомъ, какъ о совершенномъ Тріединствѣ».

Задача, которую ставить себѣ Л. П. Карсавинъ въ настоящемъ трудѣ можетъ быть формулирована какъ раскрытіе бытія Божественнаго и тварнаго (человѣческаго) чрезъ бытіе Богочеловѣческое.

Этимъ однимъ мощнымъ поворотомъ разрывается хитросплетеніе старой латино-протестантской схоластики идущей «снизу вверхъ» и пытающейся «доказать» (1) бытіе Бога «вообще», а потомъ и всѣхъ христианскіе догматы содержаемые церковью — съ характернымъ и безнадёжнымъ раздѣленіемъ Бога и человѣка, вѣры и дѣла, вѣры и знанія — въ результатѣ.

Избѣгаетъ Л. П. Карсавинъ и яротивно-полоннаго пути: непосредственнаго мистическаго созерцанія Бога, ибо это дѣло аскетической практики, осуществляемой подъ руководствомъ опытныхъ старцевъ, безъ чего на этомъ пути неминуемо грозитъ обманъ и самообманъ, приводящій къ грязной ямѣ хлыстовства, гдѣ задыхаются и гибнутъ всѣ духовныя способности.

Авторъ «Началъ» избираетъ средний, «царскій» путь и исходитъ изъ данности двуседнаго Богочеловѣческаго бытія, сосредоточеннаго въ личности Богочеловѣка. Этотъ Богочеловѣчскій центръ есть вмѣстѣ съ тѣмъ и средоточіе Истины — теоретической и практической («Дравды»). Всеединная Истина можетъ быть съ абсолютной непрекращаемостью обоснована и въ эмпириі только при одномъ условіи. — Она должна съ предѣльною для эмпириі полнотою, на самой грани эмпириі, *На Крестѣ*, выразиться и какъ Истина, и какъ Жизнь. Поэтому въ Богѣ «была Жизнь» и Жизнь была *Свѣтъ* человѣковъ (10. 1,4), *Свѣтъ*, т. е. Истина» (стр. 86)... «И не говорили-ли Іисусъ «Я — Истина и Жизнь»? Не говорили-ли Онъ:... дѣла, которыя далъ Мнѣ Отецъ совершить, сами *дѣла эти*, Мною

творимый, свидетельствуютъ обо мнѣ...»? Язычеству не чужда идея Логоса-Жизни; и оно можетъ повторить и принять первые стихи евангелія отъ Іоанна. Но Іоаннъ высказываетъ еще и безумное для язычниковъ «*kaí ho logos sarx egeneto*... («и Слово стало плотию»)»... «Это значитъ, что Логосъ сталъ индивидуализмъ человѣкомъ, однимъ изъ насъ, братомъ нашимъ, что человѣкъ Иисусъ — Солнце Правды и совершеннѣйшее обоснованіе на землѣ всеединой Истины» (стр. 87). Сообщая понятію всеединства гораздо болѣе богатое содержаніе, чѣмъ разумѣлъ подъ этимъ терминомъ его изобрѣтатель В. Соловьевъ, авторъ «Началь» извлекаетъ изъ него драгоценную мысль о двуединствѣ вѣры и дѣла и о содержаніи знанія въ вѣрѣ. Ибо нѣтъ добраго дѣла, которое не вытекало бы изъ вѣры во Христа, и нѣтъ вѣры во Христа, которая не выражалась бы въ добрыхъ дѣлахъ. «Вѣра безъ дѣла мертва», т. е. совсѣмъ не существуетъ» (стр. 72). Этимъ зачерчивается бесплодная полемика опитатковъ заблуждающихся натоликовъ и лютеранъ — именно по этому вопросу. До такой простой и единственно православной мысли не могли додуматься наши составители катехизисовъ и учебниковъ, не потому, чтобы они были «сюррбны головою», а единственно вслѣдствіе того, что они въ силу исторической трагедіи русской культуры сняли свою русскую голову и замѣнили ее провинціальной передѣлкой западнаго схоластическаго аппарата, который всѣмъ былъ бы хороше, если бы не полное игнорированіе имъ христіанской онтологіи всеединства.

«Идеаль христіанства не «вѣра», не «вѣра и дѣла», а «вѣра въ дѣлахъ», «вѣролюбію. спасительствуемая, двуединство вѣры и дѣла» (стр. 72).

Дальше авторъ «Началь» дѣлаетъ естественный и простой переходъ къ связи дѣла и знанія и черезъ это вѣры и знанія.

«Но и знаніе тоже одинокъ изъ видовъ дѣятельности. Познавательный элементъ столь же неустрашимъ изъ истинной вѣры, какъ и моментъ собственно дѣятельный. Вѣра всегда есть и знаніе и постиженіе, почему вполне естественно говорить о догматикѣ и истинахъ вѣры» (стр. 72).

Содержась въ вѣрѣ и изъ вѣры исходя знаніе не можетъ быть противопоставлено вѣрѣ, хотя «вѣра шире знанія и несомнѣннѣе его» (стр. 77). «Знаніе, самое большое, можетъ стать лишь «достовернымъ», т. е. но несомнѣнности своей стать достойнымъ

вѣры. И вѣра — основа знанія, наличная въ каждомъ актѣ его, наличная и въ признаніи чего-либо истиннымъ, каковое признаніе часто и ошибочно съ вѣрою отождествляютъ. Вѣра же является источникомъ вѣроятія, довѣрія, увѣренности, тоже часто съ нею...» (стр. 77).

«Я называю вѣру истинною — наивысшее для эмпириі инстинктивное или причастіе Истинѣ. Конечно, эта вѣра неполна, даруя Истинѣ лишь «зерцаломъ къ гаданію». Но она — высшее и наиболѣе полное изъ возможныхъ для несовершеннаго человѣка причастіе Истинѣ «упраздняемое», т. е. восполняемое до совершенства, которое есть въ полнотѣ Богочеловѣчества. Истинная вѣра содержитъ въ себѣ знаніе со всѣми его исканіями и сомнѣніями; и ее знанію противопоставлять нельзя» (стр. 78).

Мы поставили на первое мѣсто ученіе о вѣрѣ, дѣлахъ и знаніи, ибо оно — безусловно истинная и великолѣпно положенная гносеологическая основа «Началь». Въ этомъ смыслѣ названное ученіе, равно какъ и содержащая его вся 2-я глава «Началь» представляетъ драгоценный вкладъ не только въ метафизику познанія, но и въ христіанское любомудріе вообще.

Ученіе о любви (стр. 78-я, стр. III-я, 165-я), которое Л. П. Карсавинъ развиваетъ въ гл. IV въ тѣсной связи съ ученіемъ о Троицности, несмотря на тонкость наблюденій и богатство мысли, изорчено элементомъ душевности, которую авторъ не въ силахъ выдѣлать изъ бытія сверхчувственнаго и, что еще хуже, гипостизируетъ эту душевность въ сверхчувственное бытіе. Здѣсь Л. П. Карсавину не удалось преодолѣть соблазнительный и неглубокой психологизмъ, царящій въ *Noctes Petropolitanae* к-гблнмомъ переноситъ литературную романтику *Noctes* въ «Начала». Этотъ досадный недостатокъ замѣчательной книги мѣшаетъ ей изъ личной метафизики превратиться въ объективное развитіе началъ христіанскаго любомудрія. Неприятное впечатлѣніе производитъ латинская транскрипція греческихъ текстовъ. При всемъ томъ блестящая диалектическая техника, огромный ученость и превосходное виртуозное изложеніе дѣлаютъ книгу Л. П. Карсавина даже въ ея недостаткахъ глубоко поучительной, будищей мысль, остро по новому ставящей тѣ проблемы, пути въ разрѣшеніи которыхъ были, казалось, безнадежно загромажены рутиной.

В. Ильинъ.

Русская религиозная библиотечка при методистской миссии въ Прагѣ.

За неполные два года своего существованія это скромное начинаніе развернулось въ крупное дѣло. Задача собранія русской религиозной, богословской и религиозно-философской литературы осуществима въ теперешнихъ зарубежныхъ условіяхъ только съ большимъ трудомъ, приходится считаться со случайностями книжнаго рынка и собирать по частямъ, отрывочно и неполно. Врядъ-ли можно доказывать всю значительность и неотложность такой задачи, — объ этомъ свидѣтельству уже сама возрастающая потребность въ религиозной литературѣ, спросъ на нее. Но надо напомнить и подчеркнуть всю значительность русскихъ достижений прошлаго въ этомъ отношеніи. Случайно собранная, случайно пополняемая пракская библиотечка выросла уже свыше 1000 названій, и получила при этомъ болѣе или менѣе плыный и систематическій характеръ. И нельзя не порадоваться, что такимъ образомъ спасены отъ распыленія и расхищенія хоть нѣсколько частныхъ и общественныхъ собраній богословскихъ книгъ. Въ сущности, пракская библиотечка сейчасъ — одна изъ очень рѣдкихъ. Не легко дать обзоръ ея состава. На первомъ мѣстѣ надо поставить длинный рядъ святоотеческихъ твореній въ русскихъ переводахъ, — Добротолюбіе (въ славянскомъ и въ русскомъ текстахъ), творенія святыхъ Аонасія Александрійскаго, Василія Великаго, Григорія Богослова, Макарія Египетскаго, Осодора Сридита, Іоанна Дамаскина, Симсона Новаго Богослова, Осодорита Іѳрскаго, Ефрема Сирина, Григорія Двоеслова и т. д., — сюда же надо присоединить изданія правящихъ церковныхъ. На второмъ мѣстѣ надо назвать собранія словъ и проповѣдей

отечественныхъ богослововъ — митр. Филарета, арх. Иннокентія Херсонскаго, арх. Херсонскаго Димитрія (Муретова) и др., — литературное послѣдїе митр. Филарета имѣется почти полностью: кромѣ словъ и рѣчей его еще и собраніе мѣтій и отзывовъ, и письма. Далѣе надо отмѣтить творенія святителя Оеофана Затворника. Затѣмъ слѣдуетъ назвать курсы богословія — митр. Макарія, арх. Черниговскаго Филарета, еп. Сильвестра. Кромѣ курсовъ имѣется и длинный рядъ монографій богословскаго и церковно-историческаго содержанія. Съ другой стороны, довольно полно представлена и «свѣтская» религиозная литература, какъ церковная, такъ и нецерковная направленія, — начиная отъ Сковороды и кончая Толстымъ, начиная Хомяковымъ и Бухаревымъ и кончая о. Сергіемъ Булгаковымъ. Особенно надо отмѣтить сочиненія Н. О. Осодорова и Розанова, какъ извѣстную библиографическую рѣдкость. Не входя въ дальнѣйшія подробности, остается упомянуть объ отдѣльныхъ годахъ журналовъ, богословскихъ и философскихъ, — Христианскаго Чтенія, Трудовъ Киевской Духовной Академіи, Миссіонерскаго Обзорія, Странника, Вопросы Философіи и Психологіи. Уже изъ этого краткаго перечня ясна вся цѣнность описываемаго собранія. Изъ тому же оно непрерывно пополняется. О степени потребности въ такого рода библиотекѣ достаточно можно судить по количеству выдачъ книгъ для чтенія (на домъ и въ читальнѣ) — до 8000 тысячъ разъ, при чемъ слѣдуетъ имѣть въ виду, что сюда входятъ и коллективные требованія (со стороны студенческихъ кружковъ и т. п.), и что вообще въ теперешнихъ условіяхъ кругъ

читателей книги всегда больше одного лица. Пользуются книгами не только жители Праги и ея пригородовъ, но и жители другихъ городовъ Чехо-Словацки и Прикарпатской Руси, а также и другихъ странъ (Франція, Германія, Югославія), и въ особенности слѣдуетъ отмѣтить предоставленіе книгъ для нуждъ Парижскаго Богословскаго Института. Съ этой сторо-

ны трудно преувеличить благотворное служеніе пражской библіотеки. И какъ ни скромно это начинаніе въ широкой перспективѣ, его нельзя не отмѣтить съ чувствомъ глубокой признательности къ тѣмъ, кто задумалъ его и къ тѣмъ, кто матеріально и духовно сдѣлалъ его осуществимымъ.

Ф.